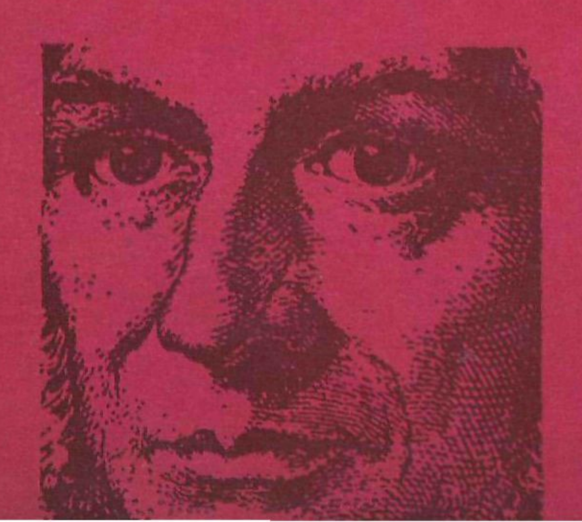
gustavo bueno

EL PAPEL DE LA FILOSOFIA EN EL CONJUNTO DEL SABER

editorial ciencia nueva



φñ

COLECCION

"LOS COMPLEMENTARIOS"

TÍTULOS EDITADOS:

1. César Santos Fontela: *Cine español en la encrucijada* (110 pesetas).

2. Rafael Pérez de la Dehesa: *Política y sociedad en el primer Unamuno* (100 ptas.).

3. Vicente Aguilera Cerni: *Ortega y D'Ors en la cultura artística española* (90 ptas.).

4. Valeriano Bozal: *El realismo entre el desarrollo y el subdesarrollo* (100 pesetas).

5. Fernando Ramón: *Miseria de la ideología urbanística* (70 ptas.).

6. Manuel Ballestero: *Marx o la crítica como fundamento* (90 ptas.).

7. Roberto Mesa: *El colonialismo en la crisis del XIX español* (100 ptas.).

8. Max Aub: *Pruebas* (125 pesetas).

9. Manuel Sacristán: *Lecturas I: Goethe, Heine* (110 ptas.).

ADVERTENCIA

Este libro fue escrito hace dos años; circunstancias muy conocidas retrasaron su publicación hasta la fecha. En este intervalo se han producido nuevos hechos y, en particular, han aparecido algunas publicaciones que alteran muchas de sus referencias y lo hacen anacrónico antes de nacer. Me refiero, principalmente, a la entrevista a Manuel Sacristán por José María M. Fuertes («Cuadernos para el diálogo», agosto-septiembre 1969); al folleto de L. Althusser, «Lénine et la Philosophie» (París, Maspero, 1969); al libro de Tierno Galván, «Razón mecánica y razón dialéctica» (Madrid, Tecnos, 1969), y al libro de Eugenio Trías, «La Filosofía y su sombra» (Barcelona, Seix-Barral, 1969). Resulta imposible, en esta ocasión, desarrollar debidamente las consecuencias suscitadas por estos hechos en el conjunto de la argumentación de este libro. Sale éste, pues, consciente de su insuficiencia y de la necesidad de ser completado en su momento, determinando algunas de sus fórmulas que, en su estado actual, resultan excesivamente programáticas (por ejemplo: filosofía y revolución, teoría de las contradicciones dialécticas, teoría de las ideas como funciones, etc.).

El Autor

Oviedo, enero 1970.

GUSTAVO BUENO MARTINEZ / EL PAPEL DE LA FILOSOFIA, EN EL CONJUNTO DEL SABER

Gustavo Bueno Martínez

EDITORIAL CIENCIA NUEVA
Cruz Verde, 22 - Madrid (13)



El papel de la Filosofía en el conjunto del Saber



COLECCION «LOS COMPLEMENTARIOS» DE AUTORES ESPAÑOLES CONTEMPORANEOS

MAQUETA: ALBERTO CORAZON

Depósito legal: M. 2.579.-1970.

Talleres de ESCELICER, S. A.-Comandante Azcárraga, s/n.-Madrid



PROLOGO

Manuel Sacristán Luzón, amigo mío, a quien profeso singular estimación, acaba de publicar un ensayo "Sobre el lugar de la Filosofía en los estudios superiores", que hace el número 2 de la colección "Debates universitarios" de la editorial "Nova Terra". El libro que el lector tiene entre sus manos es, en buena medida, una respuesta al escrito de Sacristán.

Este libro mío está escrito muy de prisa, y esta prisa se reflejará, sobre todo, en la proporción no siempre regular de las citas, y en su selección —en realidad, he utilizado solamente los libros que tenía a mi alrededor: quiero decir, por ejemplo, que ni siquiera he tenido tiempo de consultar los que tengo en las estanterías más altas, para llegar a las cuales necesito de una escalera que no he tenido a mano. ¿Por qué, entonces, citar libros? Más que nada, como un acto simbólico destinado a manifestar mi voluntad de no hablar en soliloquio, la voluntad académica de engranar con la terminología de los demás,

aunque "los demás" estén aquí representados por una muestra muy exigua. Por ello, a pesar de las citas abundantes, no quisiera que se tomase este libro como un libro informativo: es un libro más bien polémico, una respuesta apresurada, y he creído conveniente que salga antes de octubre de 1968, aunque salga imperfecto —casi puedo asegurar que no lo he leído entero, ni he podido homogeneizar las citas, que unas veces van traducidas y otras en lenguaje original, según el humor estético del momento— a que salga más perfecto dentro, pongamos, de veinticinco años. Sin duda, la multitud de temas que en él se tratan, de un modo en exceso sumario —estructura de las contradicciones, conceptos de "ciencia", de "conciencia", de "organización totalizadora" y otros muchos—, pueden causar en algún lector una impresión desfavorable: "es mejor no suscitar ciertas cuestiones, cuando no van a tratarse como es debido". A este lector me permito recordarle que tales cuestiones aparecen en este libro oblicuamente; su tema central es el concepto de Filosofía, pero mi principal designio ha sido llevar al ánimo del lector la evidencia de que no es posible formarse una opinión responsable sobre el concepto de Filosofía sin complicar a otras muchas opiniones sobre asuntos, a primera vista, muy heterogéneos. Precisamente, el mayor peligro que encuentro en ensayos como el de Sacristán es su capacidad de inducir a muchos lectores, que no tienen los presupuestos de su autor, a un juicio simplista, a quedar como hipnotizados por la rápida, sencilla y vigorosa argumentación de Sacristán. Mi libro quiere ofrecer modestamente algún remedio a todo aquel que quiera despertarse. Por ello, mi principal esfuerzo ha consistido en

acuñar una terminología que, basándose en la tradición filosófica, pueda utilizarse de un modo coherente en los problemas del presente. Mi esfuerzo ha sido orientado a ofrecer fórmulas que sirvan provisionalmente para organizar, según ciertos axiomas, el material discutido. Como toda fórmula, ellas están destinadas a ser desbordadas por otras más potentes. Muchas de ellas, incluso podría yo mismo sustituirlas ahora, si no quisiera correr el riesgo de que el libro no saliese inmediatamente.

El objetivo de este libro es contribuir a la determinación de las coordenadas de la Filosofía en el conjunto del "saber". Ahora bien: como este objetivo es el tema de muchos otros libros, creo conveniente advertir, en dos palabras, al lector acerca del modo concreto como se plantea aquí la cuestión.

Mi punto de partida es la constatación —que quiere pasar como constatación de un hecho cultural— de una dualidad "estructural" en el significado de la palabra Filosofía:

a) *Por un lado, "Filosofía", en cuanto conserva su significado de* Sabiduría, *una sabiduría que consiste precisamente en no aceptarse en posesión de ningún saber definitivo, de acuerdo con su misma etimología, lo que, con palabra kantiana, suele llamarse* filosofar. *Por tanto, una sabiduría "mundana", difícilmente recluible en los límites de un oficio o de una especialidad, puesto que se ejercita en todos ellos. Un político —al menos, cuando pronuncia su discurso presidencial—, un matemático, un metalúrgico, un músico,* filosofan *desde su característica situación con el mismo derecho y, muchas veces, con más conocimiento de causa, que un profesor de Filosofía ("Car il me semblait que je pourrais rencon-*

trer beaucoup plus de vérité, dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après, s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet...". Descartes, Discurso del Método, I).

b) Por otro lado, la Filosofía designa la tarea propia de "los filósofos", considerados como especialistas en un aspecto del conjunto de la cultura, con su propia tradición gremial (Descartes, Spinoza, Kant...). Como oficio, la filosofía es una actividad académica; pero difícilmente el filósofo podría llamarse ahora "sabio" —el filósofo, como especialista, no es ni más ni menos sabio de lo que pueda serlo cualquier profesional en su propio oficio: simplemente tiene conocimientos característicos, en los cuales alcanza diversos grados, según su pericia o su genio.

La dificultad específica con la que se enfrenta este libro es ésta: ¿Cómo formular la tarea de la Filosofía como oficio, la naturaleza del conocimiento filosófico como especialidad? Si damos por descontado que el filósofo académico no es el "representante" de la sabiduría —de la sabiduría filosófica—, si no aceptamos, desde luego, que los Departamentos de Filosofía monopolicen la Filosofía como Sabiduría simpliciter, si no queremos recaer en la pedantería filosófica, entonces podemos comprender el problema que este libro plantea con toda su fuerza: ¿Cuál es el puesto de la Filosofía académica en el conjunto de la cultura?

Sin duda, es muy difícil responder. Incluso una respuesta positiva puede parecer imposible a priori. Si la significación fuerte de la palabra "Filosofía" se desplaza hacia su primera acepción, si Filosofía es, ante todo, Sa-

biduría, ¿queda algún espacio para la filosofía como especialidad? Si Filosofía es filosofar *desde cuaquier parte, ¿qué quiere decir la especialidad filosófica? El Filosofar será* sagesse *y no* connaissance, *viene a decirnos Piaget en su libro reciente,* Sagesse et illusion de la Philosophie. Grosso modo *esta es también la posición de Sacristán, quien, además, saca audazmente las consecuencias prácticas que Piaget, más diplomático, no se atreve a sacar: la supresión de la Filosofía como especialidad académica. Porque la Filosofía académica no es un oficio, no es un* conocimiento *especial. Lo que conoce específicamente el gremio de los filósofos es, a lo sumo, la "historia artesanal" de su oficio; pero precisamente esto no sería ya Filosofía, sino Filología. La Filosofía es sólo un filosofar (sin embargo, me parece enteramente discutible que la distinción entre filosofar y filosofía, tal como suele hoy utilizarse, pueda ponerse bajo la autoridad de Kant. Sugiero que el "filosofar" kantiano cae del lado de lo que él mismo llamó "Metafísica" —metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres—; pero no del lado de la "Propedéutica", es decir, de la Crítica).*

El propósito de este libro es ofrecer fórmulas tales que, sin incurrir en la "pedantería filosófica", pero tampoco sin cortar la referencia interna que la Filosofía académica guarda siempre a la Filosofía como sabiduría —que es el nervio que confiere vida al propio oficio filosófico—, permitan atribuir un campo positivo al conocimiento *filosófico y delimitar el propio oficio del filósofo profesional en tanto que no es sólo una variedad del oficio filológico. Puede darse el caso de que muchos filósofos de oficio se adhieran a la tesis de Piaget, o de Sa-*

cristán, no ya por motivos de "psicología profunda" (el "sadomasoquismo" de que nos habla Marcuse), sino simplemente porque no encuentran fórmulas a mano para señalar sus propias coordenadas ante los demás ciudadanos y porque esta carencia de fórmulas bloquea sus planteamientos y los lanza hacia los fúnebres pensamientos sobre la "muerte de la Filosofía" —que tiene otros fundamentos, sin duda—, asumiendo el papel de enterradores. (Los optimistas acoplarán a la "muerte de la Filosofía" un mecanismo "dialéctico" de resurrecciones reiteradas. Es el esquema del positivismo clásico —la ley de los tres estadios, de Comte— utilizado cíclicamente: la Filosofía es Ideología —es decir, Teología o Metafísica— y viene a morir transformada en ciencia positiva, en Teoría, dice Althusser. Pero a esta muerte sigue una resurrección, que dará origen a un nuevo ciclo, en un plano más elevado.)

La caracterización general que en este libro voy a ofrecer del oficio filosófico —supuesto que es ilusorio atribuir al conocimiento filosófico la misión de aprehender "las primeras causas", o los "primeros principios del ser en cuanto ser", en el sentido de los metafísicos— puede resumirse en los siguientes puntos:

1. El oficio filosófico se caracteriza, ante todo, por sus instrumentos sociales: el instrumento de la Filosofía académica es el lenguaje, el lenguaje de palabras, es decir, los lenguajes "naturales" y trozos importantes de lenguajes "artificiales". Esta característica diferencia a la Filosofía académica de otras especialidades, como la Química o la Música —que utilizan balanzas o violines—, y la aproxima, por ejemplo, a las Matemáticas

o a la Poesía, en tanto que utilizan solamente palabras, o signos de lenguajes algebraicos.

2. Pero si la Filosofía es, como especialidad, una actividad eminentemente verbal y el filósofo académico es, por su instrumento, algo así como un escriba, o un orador, sin embargo, la Filosofía no tiene, como tema característico, el análisis del lenguaje. La Filosofía no es Filología, y los significantes que utiliza los emplea en proceso abierto, abierto no sólo por referencia a los significados de Saussure, sino también a los objetos materiales, y a las nuevas construcciones de palabras, tal como las afronta la "gramática generativa" de Chomsky. En este punto, el filósofo se parece más al químico, para quien los símbolos de su lenguaje se refieren —en el sentido de Frege— a objetos de la realidad exterior.

3. La filosofía académica, en tanto que, por medio de palabras, busca construir otras combinaciones de palabras, o incluso palabras nuevas, tiene una practicidad que no es cerrada, sino abierta a las referencias de estas palabras, por tanto, a los demás individuos que engranan en el juego verbal. Pero la practicidad de la Filosofía no sería unitaria en el sentido de que no está determinada a colaborar, por medio de las palabras, a la instauración de una situación humana definitiva, irrevocable, que haga superflua a la propia actividad filosófica (por ejemplo, al transformarse en comunismo, en el sentido de Lefebvre). Esto no significa que la Filosofía académica pueda desinteresarse de los problemas políticos. Pero no ya por motivos éticos generales, sino por motivos internos al propio interés del oficio filosófico. La transformación revolucionaria de las condiciones políticas, culturales, religiosas, de una sociedad determinada,

pueden interesar al filósofo en cuanto tal —es decir, no ya en cuanto ciudadano, burgués o proletario—, como hombre de oficio obligado a mejorar las condiciones de su trabajo y las condiciones de su "material": los objetos y las conciencias, como condiciones ineludibles para llegar al cambio de significaciones en el que está formalmente interesado.

4. *El oficio filosófico no tiene por objeto, sin embargo, trastornar las "verdades" ofrecidas por cada ciencia particular, por cada técnica, por una praxis especializada, cualquiera que sea. En principio, cada ciencia, cada técnica, lleva acoplada su propia crítica categorial a los resultados que establece. En este sentido, podría incluso decirse que la Filosofía, como especialidad, no tiene una categoría de verdades para su explotación especializada —la "Verdad filosófica" tiene otro sentido—. Pero esto no significa que la Filosofía no se interese por las verdades. Solamente que las verdades "categoriales" son materiales de su trabajo específico, que ciframos en la determinación de las* Ideas *trascendentales (por modo distributivo o por modo atributivo) que están "disueltas" en las categorías científicas, técnicas o prácticas en general, en tanto que las* Ideas *constituyen el tejido de la misma conciencia. La filosofía, como oficio, trabaja en el plano trascendental de una conciencia, que no es tanto conciencia psicológica como conciencia lógica y moral, conciencia objetiva.*

5. *La Filosofía, como oficio, es, en suma, la institucionalización de ese trabajo con Ideas que llamamos "reflexión" —es decir, distanciamiento, reconsideración en "segundo grado"—, no sólo analizándolas, sino también componiéndolas "geométricamente", en la medida*

en que ello sea posible. La Filosofía académica aspira, sobre todo, a ser una "Geometría de las Ideas", para ofrecer un entramado ideal, que, por sí mismo, es ya una realidad cultural, cualquiera que sea el alcance que pueda tener en el conjunto de las realidades culturales. En tanto que las Ideas sólo pueden brotar del ser mismo social e histórico del hombre, el material filosófico procede íntegramente del estado cultural en que vive, pero siempre que no se olvide que la tradición histórica es un componente esencial de este estado cultural. Ello no significa que la Filosofía sea una Ideología: las Ideologías ambientes son, tanto como el caudal de verdades científicas y técnicas coetáneas, materiales para la reflexión filosófica.

6. *Por último, y en la medida en que la "reflexión" sobre las Ideas sea un mecanismo necesariamente intercalado en el proceso dialéctico mismo de la realidad del inmenso conjunto histórico de organismos dotados de sistema nervioso, interconectados por códigos de señales sometidos a esquemas de desenvolvimiento (v. gr.: los esquemas de Markov) que pueden ser afectados precisamente por la "reflexión", la Filosofía académica será sólo eso: una especialidad, cuyo vigor sólo puede ser extraído de las fuentes que le dieron origen, y a las cuales, por estructura, tiene que volver incesantemente.*

En todo caso, el objetivo que hemos atribuido a la Filosofía académica —la reflexión sobre las Ideas— no excluye, en modo alguno, la posibilidad de una consideración filosófica de las "realidades concretas", que mínimamente consisten en ser complejos de elementos pertenecientes a distintas categorías, en tanto que empíricamente asociados en una experiencia. El análisis de estos

concretos empíricos es también, sin duda, una tarea filosófica —una tarea del filosofar regresivo, mundano—, *aunque puede también constituir el tema de una tarea no filosófica, de un* ensayo *no filosófico (me permito hacer aquí una referencia a mi estudio "Sobre el concepto de Ensayo", Symposio Feijoo, Universidad de Oviedo, 1966). Pero, en cambio, me parece por completo insuficiente tomar estos concretos empíricos para definir la tarea de la Filosofía en general —y, por tanto, de la Filosofía académica en particular—, y enteramente erróneo el apoyarse en estos concretos empíricos (aunque sean designados como "totalidades concretas") para definir la dialéctica, como hace, en el fondo, Sacristán, en el Prólogo que puso a su excelente traducción del* Anti-Dühring *(México, Grijalbo, 1964). El esquema con el que operaba Sacristán era el siguiente (página XVIII): De un lado, hay que poner a las ciencias positivas, que acotan áreas abstractas de la realidad y proceden según un método analítico-reductivo; de otro lado, habría que poner a la Dialéctica (sobreentendemos a la filosofía), que trabajaría sobre "totalidades concretas". Este esquema resulta, a mi entender, sólo claro en apariencia; pero oscuro en el fondo (¿qué son las* totalidades concretas, *pese al intento de Kossik?) y además gratuito. Gratuitamente segrega los métodos científico-positivos del ámbito de la dialéctica, al subsumirlos en un método analítico reductivo que no tendría carácter dialéctico. Es acaso una tradición kantiana —precisamente en el punto en el que el pensamiento kantiano quedó más rezagado—, de la que se deriva una mutilación profunda del campo del proceder dialéctico. Desde nuestras hipótesis, las "totalidades concretas" constan,*

ante todo, como intersección de diversas categorías trabajadas por sendas ciencias positivas. Pero o bien esta intersección es empírica —y entonces no puede ser llamada dialéctica—, o bien es dialéctica, y entonces la síntesis *(para utilizar términos kantianos) tiene que realizarse a través de Ideas, precisamente aquellas que constituyen el objeto de la reflexión filosófica.*

Si prescindimos de las Ideas *—por lo demás en proceso movido por el mismo material en el que se realizan— y operamos con un concepto tan ambiguo como el de "totalidad concreta", la filosofía, como tarea académica, se volatiliza, resolviéndose en puro* filosofar. *Pero esta volatilización será debida, no tanto a la naturaleza de la Filosofía, cuanto a un concepto inadecuado de ella.*

INTRODUCCION

1. El breve ensayo de Sacristán es, en realidad, un discurso retórico y, en él, Sacristán se acredita como excelente conocedor del oficio. ¿Cómo puede causar un efecto tan grande algo que es tan pequeño? Yo creo que, sobre todo, por su propia estructura retórica, a la cual se ordena su propia brevedad: es la brevedad de un "hara-kiri", de un "hara-kiri" filosófico. Adquieren, de este modo, las páginas de Sacristán un sentido dramático incorporado a su propio sistema retórico. Podríamos analizar el caso de este modo: Sacristán se apoya sobre un sistema "sobreentendido" de signos, un "código real" —el imperante en España, por ejemplo, entre estudiantes universitarios que han aprendido a asociar las palabras "filosofía" y "ciencias" a determinadas imágenes de profesores o de libros de texto—, que llamaremos el sistema 1. El sistema 1 consta, por tanto, de un conjunto de expresiones (E_1) que lo son por referencia a ciertos contenidos (C_1). Ahora bien, Sacristán, en su librito, se refiere a este sistema 1 de un modo metalingüístico, en el

sentido de Hjelmslev, digamos, por medio de un sistema 2 (E_2, C_2) que tuviese como *contenido* al propio sistema 1: Sacristán habla, en efecto, *sobre* el estado de la Filosofía "licenciada" y "burocrática", *sobre* los "especialistas en el Ser y la Nada". Pero cuanto está diciendo (el sistema 1 y 2) está asumido —dado que todo el mundo sabe que Sacristán ha sido un prestigioso profesor de Filosofía— en un tercer sistema, sistema 3 (E_3, C_3) —precisamente un sistema del tipo de los que Roland Barthes llama "sistemas retóricos"— de tal suerte que los sistemas 1 y 2 no son otra cosa sino expresión del sistema 3, cuyo *contenido* (C_3) es el propio Sacristán. De aquí la importancia que, si no me equivoco, tiene en el alegato de Sacristán su componente dramático. Es como un hilo rojo que corre a lo largo de todo el discurso. Podríamos desnudarlo y adquiriría más o menos este aspecto: "Si un gran filósofo, como Sacristán, nos habla seriamente de la insustancialidad de la Filosofía, ¿qué más prueba necesitamos?" Y entonces, Sacristán nos evoca la figura de Epiménides, el cretense, aquel que decía que todos los cretenses mienten. Sacristán, considerado en España como filósofo "profesional", viene a decir: "Todos los filósofos profesionales dicen frases insustanciales". Mas como quiera que, desde los griegos, los filósofos han venido, de oficio, poniendo en tela de juicio su propia sustancia, el "hilo rojo" del libro de Sacristán, una vez neutralizados sus sobretonos dramáticos, sigue siendo una frase profesional, una frase de filósofo: si Sacristán no lo fuera, no habría escrito su libro (1).

---

(1) Este análisis sigue de cerca el esquema que Roland Barthes propone en su libro, *Système de la mode* (Aux Editions du Seuil,

En todo caso, el discurso de Sacristán es un discurso brillante, llamado a desempeñar un importante papel, como punto de referencia, en las discusiones universitarias de los próximos años. Es un discurso que interesará a universitarios de todas las facultades, y que convencerá a una gran masa de ellos (2).

En efecto, el discurso de Sacristán, aunque se mueva sobre un asunto relativamente muy concreto y casi administrativo —un cierto retoque al plan de estudios: la supresión de la especialidad en Filosofía—, remueve muy extensas cuestiones de interés general para los universitarios y aun para todo ciudadano: ¿cuál es la función de las ciencias, de la Flosofía, de la "intelligentsia", en el proceso de la producción social?

París, 1967, p. 38 y ss.). Reproducimos, para recordatorio del lector, los esquemas que trae el mismo Barthes, puntuados con nuestros subíndices:

Sistema 2	E_2		C_2
Sistema 1	E_1	C_1	

Sistema 2	E_2	C_2	
Sistema 1		E_1	C_1

(En el primer caso, el sistema 1 corresponde al plano de la *denotación*, y el sistema 2, al plano de la *connotación*. En el segundo caso, el sistema 1 corresponde al plano del *lenguaje-objeto*, y el sistema 2, al plano del *metalenguaje*.)

Sistema 3: "Système rhétorique".	E_3			C_3
Sistema 2: Sistema terminológico.	E_2	C_2		
Sistema 1: Código real.		E_1	C_1	

(2) "La Retórica es la *contrafigura* de la Dialéctica: ambas tratan sobre cuestiones que son de competencia de todos los hombres, y que no requieren de ninguna ciencia especial" (Aristóteles, *Ret.*, 1354 a). "La Retórica es la facultad de descubrir especulativamente aquello que, en cada caso, es apropiado para persuadir" (ibid., 355 b).

"Tres son los elementos que entran en todo discurso: el que habla, el tema sobre el que se habla y el oyente a quien se habla. Y el fin es el oyente. Ahora bien, por necesidad, el oyente es espectador, o juez, y juez de lo pasado o de lo porvenir. El miembro de una asamblea juzga de lo porvenir; el juez, en un tribunal, juzga de lo pasado, y el puro espectador juzga del talento del orador. Luego, por necesidad, hay tres géneros de discurso retórico: el deliberativo —συμβουλετικός—, el judicial —δικανικός— y el epidíctico —ἐπιδεικτικός—" (Aristóteles *Ret.*, 1358 b).

El discurso de Sacristán, si no me equivoco, pertenece al género epidíctico.

En efecto, el discurso se dirige, principalmente, a espectadores, —es decir, a personas que están, ya de antemano, afectadamente desinteresadas de la Filosofía—. Sólo el desinterés puede movilizar una actitud especulativa, y, a su vez, el desinterés afectado por un objeto encubre el odio hacia otro objeto. Supongo, pues, que el desinterés afectado por la Filosofía no es otra cosa sino la sublimación del odio hacia algún filósofo concreto.

Además, el discurso de Sacristán se apoya principalmente en la fuerza de los acontecimientos presentes | τα ὑπαρχωντα— que son la materia propia del género epidíctico —los discursos judiciales se refieren al pasado; los deliberativos, al porvenir. Yo diría que Sacristán tiene a la vista, ante todo, como ejemplos, a los filósofos profesionales españoles de la actualidad, y que ellos son sus más potentes, aunque implícitos, argumentos —es cierto que hace referencias al pasado y al porvenir; pero

sus apelaciones al pretérito son débiles evocaciones, y sus indicaciones del futuro, conjeturas utópicas— (3). Me parece que el "principio activo", la "hormona" genuina de la argumentación de Sacristán, son los filósofos españoles de la actualidad, los profesores de Filosofía de la España de la postguerra: son los ejemplos, siempre sobreentendidos, y con ellos, en el fondo, argumenta Sacristán.

Y argumenta con los recursos propios del género epidíctico: el vituperio y la alabanza. La reprobación va dirigida explícitamente, desde luego, contra los filósofos profesionales, esos especialistas en todo y en nada, que, sin dominar ninguna técnica científica, tienen la insolencia de atreverse a hablar de todo lo divino y lo humano. ¿A quién se dirigen las alabanzas? Acaso a los propios lectores, precisamente a aquellos lectores que estén dispuestos a aprobar las opiniones del autor (4). El éxito que, en su tiempo, alcanzó la "Rebelión de las masas", de Ortega, se explica, en gran medida, por un mecanismo "epidíctico" análogo: la adulación sutil al lector. El lector de "La rebelión de las masas", con la condición de adherir a sus tesis, se sentía automáticamente "minoría selecta", se sentía liberado de las masas, "egregio". El lector de Sacristán, con la condición de abominar de la especialidad en Filosofía, es muy probable que se sienta

(3) "El presente pertenece principalmente al género epidíctico: es con ocasión de acontecimientos contemporáneos por lo que los oradores censuran o elogian; pero, a menudo, también sacan argumentos del pasado, evocándolo, o del porvenir, conjeturándolo" (Aristóteles, *Ret.*, 1358 b).

(4) "La persuasión es producida por la disposición de los oyentes, cuando el discurso los mueve a experimentar alguna pasión" (Aristóteles, *Ret.*, 1356 a).



"científico", "sabio". (He presenciado un espectáculo curioso: un individuo, muy ignorante en su materia, llenaba su boca con el adjetivo "científico", que utilizaba como sinónimo de "antifilosófico". La negación de la Filosofía, en su mente poco cultivada, constituía algo así como su consagración en hombre de ciencia.)

2. Me parece que el discurso de Sacristán puede resumirse en las siguientes tres proposiciones:

1) "La Filosofía no es un saber sustantivo".
2) "La Filosofía ha pasado a ser un saber adjetivo".
3) "La Filosofía debe suprimirse como especialidad universitaria".

En esta introducción ofreceré una paráfrasis de cada una de esas proposiciones. La paráfrasis relativa a la primera proposición será extensa (págs. 5 a 19), a consecuencia del excurso que contiene; las paráfrasis relativas a la segunda y tercera proposiciones podrán ser mucho más breves (págs. 19 a 19 y 19 a 21).

Primera proposición: "La Filosofía no es un saber sustantivo".

Sacristán no es muy explícito en cuanto a los contextos en los cuales debe entenderse esta proposición. Acaso Sacristán, al negar la sustantividad de la Filosofía, está simplemente evocando a Wittgenstein: "La Filosofía no es una doctrina, sino una actividad...; el resultado de la Filosofía no es un número de proposiciones filosóficas, sino la aclaración de las proposiciones" (*Tractatus,* 4.112). Acaso Sacristán se remonta a los esquemas

del positivismo clásico: la Filosofía constituye la infancia de las ciencias positivas, y está *realizada* hoy en ellas, que son su madurez. Las ciencias positivas habrían ido desprendiéndose del tronco de una Filosofía precientífica: la Física, la Astronomía, las Matemáticas —y, últimamente, la Psicología y la Lógica, que son hoy ya ciencias positivas—. Los temas que antaño cultivó la Filosofía han sido paulatinamente rescatados por las ciencias particulares. La temática de la Filosofía como ciencia especial ha desaparecido. La Filosofía se ha quedado sin sustancia.

Ahora bien, saber lo que significa una proposición es, en gran medida, saber contra quién va dirigida. Sobre todo, cuando la proposición es, ella misma, una negación. ¿Contra quién se dirige la proposición primera de Sacristán? Parece que contra la filosofía escolástica, es decir, contra la filosofía que se presenta a sí misma como una "doctrina sustantiva" —susceptible de cultivo, enseñanza y aprendizaje especial—. Filosofía escolástica es, en este sentido formal, algo parecido a "Filosofía dogmática". Me permito sospechar que la tesis de Sacristán se dirige contra los dos modelos más importantes de "dogmatismo filosófico" que viven en la actualidad —o vivían hasta hace poco—: la escolástica "cristiana" y la escolástica "marxista" —prácticamente, el *tomismo* y el *Diamat*—. Es probable que muchos lectores españoles vean, sobre todo, en la tesis primera de Sacristán, un ataque a la filosofía "oficial" de la Universidad española (Ley de Ordenación de 29-VII-43, cap. I, art. 3.º). Pero tampoco puede desconectarse la referencia a la filosofía "oficial" un tiempo de la Unión Soviética —en publicaciones oficiales, como el "Diccionario filosófico" de la URSS

(3.ª ed., Moscú, 1951, Ediciones del Estado), o los manuales de materialismo dialéctico tipo Konstantinov, Rosenthal, Afanasiev, etc.—. En las palabras de Sacristán contra los dogmáticos creo percibir una actitud muy parecida a la que se descubre en las palabras de Havemann contra Fataliev, titular en tiempos de la cátedra de materialismo dialéctico en la sección de Ciencias Naturales de la Universidad Lomonosov, de Moscú (Robert Havemann: "Dialektik ohne Dogma?", traducido por el propio Sacristán en Ariel, Barcelona, 1966).

La tesis primera de Sacristán, en tanto que es una negación, resulta ser más o menos terminante en lo que niega, pero es totalmente indeterminada en lo que afirma. En efecto, las perspectivas desde las cuales puede emprenderse el ataque a una dogmática filosófica son múltiples: por ello, aunque coincidamos eventualmente en la negación, las discrepancias positivas subsisten y, como es sabido, las distancias entre los oponentes a un tercero pueden ser tan grandes como las que separan a cada uno de ese tercero.

Negar que la Filosofía sea un saber sustantivo puede hacerse desde múltiples perspectivas: por ejemplo, desde un escepticismo radical —aunque esta variedad de negación no aparezca en la literatura: los verdaderos escépticos no escriben libros—. Interesa analizar aquí los casos en los que la negación procede de alguna evidencia organizada. La cuestión forma parte, entonces, de una estructura mucho más vasta, a saber: la "estructura" constituida por una organización social totalizadora (religiosa o política) que ha sido instituida, en parte, de acuerdo con ciertos principios históricamente formulados en textos,

y la función de la "teoría" —particularmente, de la Filosofía— en el marco de esa organización.

Excurso.—El sistema "organización social totalizadora"-"Filosofía".

Los términos de la relación son, por lo tanto, estos dos:

a) Una organización social totalizadora, no de cualquier tipo, sino históricamente diseñada de acuerdo con ciertos textos que pertenecen, por así decir, al dispositivo "metaestabilizador" del sistema. Organización totalizadora: es decir, que incluye desde su perspectiva el planeamiento prácticamente integral de la conducta humana. No se trata de un club deportivo, ni siquiera de una organización militar, sino de una Iglesia como la católica o de un Estado como el soviético, en ciertos momentos de su historia.

Nuestro concepto de organización totalizadora, precisamente por sus componentes lógicos, no debe confundirse con el concepto de "masa", tal como lo elaboró Freud, en su "Psicología de las masas y análisis del Yo". El concepto freudiano de "masa" —Freud tenía a la vista, como modelos convencionales de "masas", a la Iglesia y al Ejército— se parece a nuestro concepto de "organización totalizadora" en la medida en que la masa es una estructura en la cual el "ego" se encuentra inmerso en su integridad; por tanto, es una estructura que moldea los "egos" y los enlaza unos con otros a través del "Führer" ("leader"). Pero los nexos que ligan a estos "egos" masificados —como subraya Marcuse— son de carácter eminentemente afectivo, se nutren de impulsos inhibidos

en cuanto a su fin (*zielgehemmt*), y pertenecen a un "Yo" debilitado y empobrecido, constituyendo una regresión al hipotético estado de horda primitiva. Marcuse recoge los rasgos esenciales del concepto de "masa" de Freud, desbloqueándolo de ciertas determinaciones, en particular la consideración freudiana del "líder" como sustitutivo del padre. Marcuse encuentra, con razón, que los conceptos freudianos aparecen excesivamente adheridos a modelos sociológicos concretos —v. gr., la familia patriarcal— y piensa que el "líder", por ejemplo, no necesita ser el heredero del ideal del Yo, de origen paterno, para ejercer sus funciones de "super-ego". De este modo, Marcuse extiende el concepto de "líder" a las democracias "totalitarias" —totalitarias en el sentido de que la sociedad establecida elimina toda oposición eficaz—. Pero estas democracias totalitarias, en tanto que reducen el individuo a la condición de "hombre unidimensional" —que podíamos oponer al "hombre tridimensional" freudiano ("Ello, Ego, Super-ego")— siguen siendo "masas". Con ello, el análisis del Ego se muda en análisis político. De este modo, el concepto marcusiano de "hombre unidimensional" se aproxima al concepto orteguiano de "hombre-masa" —incluso el trámite de la "regresión al estado primitivo" tiene una correspondencia con la tesis de Ortega sobre la invasión vertical de los bárbaros—. (Véase *Le vieillissement de la psychoanalyse*, en "Partisans", núm. 32-33, oct.-noviembre 1966, p. 11 y siguientes.) (5).

---

(5) Al concepto de "hombre unidimensional", producto de la sociedad industrial avanzada (totalitaria) se reduce la noción marcusiana de "filosofía unidimensional", que estaría orientada a colaborar con los mecanismos de perpetuación del sistema. La filosofía analí-

Frente a la naturaleza afectiva de las relaciones entre los hombres, consideradas como empobrecedoras del Ego, y que sigue siendo esencial en el concepto de "democracia totalitaria", "hombre unidimensional" y "masa", de Freud, Marcuse y Ortega, el concepto de "organización totalizadora" destaca, en primer plano, la naturaleza lógica de las conexiones socializantes que estas organizaciones instauran. El carácter lógico de estas conexiones se reduce al mismo mecanismo cibernético según el cual

---

tica, por ejemplo, tiende a pulverizar todo tipo de problema filosófico con objeto de adaptarse al "sentido común" —al sentido común de la sociedad industrial avanzada—. La filosofía "deja todo como está" (Wittgenstein), renuncia a sus antiguas pretensiones, se rebaja y humilla y con ello exhibe un *sadomasoquismo académico* (op. cit. capítulo 7), que podríamos considerar emparentado con los sentimientos de aversión a la filosofía emanados de esta sociedad totalitaria. Ahora bien: que la orientación conservadora y aún reaccionaria de la filosofía lingüística esté emparentada con los dispositivos de tranquilización y adaptación de la sociedad capitalista parece obvio. Lo discutible es el propio concepto de Marcuse: el de una sociedad que se hace cada vez más grande y vigorosa a medida que va perpetuando el peligro (por ejemplo, de una guerra atómica). El crecimiento de esta sociedad no procede tanto de la "perpetuación del peligro" cuanto de la explotación de otros países. Por tanto, el "sadomasoquismo académico" resulta ser un concepto psicológico real, pero abstracto, y sería sumamente peligroso utilizarlo como fórmula explicativa, tanto del sadomasoquismo de la sociedad totalitaria de Marcuse como de los casos de sadomasoquismo que, sin duda, también pueden aparecer en las organizaciones totalizadoras. Las semejanzas aparecerán a nivel psicológico, pero la significación *estructural* del "sadomasoquismo" de un Wittgenstein o de un Lefebvre, pongamos por caso, es muy distinta, salvo que utilicemos la categoría "sociedad totalitaria industrial avanzada" en el sentido de Marcuse. Esta categoría sería, sin duda, un modelo útil para ciertos propósitos, pero simplista en cuanto borra las diferencias estructurales entre la URSS y USA, por ejemplo —en nuestra terminología, en cuanto desconoce la idea de "organización totalizadora", que tiene en cuenta en su estructura precisamente a la filosofía.

tiene lugar la "identificación" del Ego en las organizaciones totalizadoras, en tanto utilizan el lenguaje representativo. Por lo demás, estos mecanismos no excluyen, sino que incluyen, los componentes afectivos, pero precisamente el concepto de "organización totalizadora" subraya los componentes lógico-cibernéticos —"por encima de las voluntades individuales"— que puedan encontrarse en estos procesos (la misma noción freudiana de identificación afectiva del Ego con el "Führer" y, por su mediación, con los demás egos, es ya una noción altamente saturada de sentido lógico, aun cuando este sentido ha sido precisamente abstraído en gran parte, por ello, la noción freudiana de "identificación" permanece en una ambigua penumbra, y fácilmente se utiliza en un sentido místico). La función que al "líder" se atribuye en el concepto de "masa" corresponde, en el concepto de organización totalizadora, a un dispositivo no individualizado, sino más bien difuso; a un "sistema reticular", más que a un "cerebelo", que tiene como misión recoger, seleccionar, aplicar las informaciones del sistema total, y que sólo eventualmente se superpone a una institución tipo "Senado" o "Consejo". (El concepto sociológico de "intelligentsia", como suele utilizarse desde los tiempos de Boborykin, se corresponde, en extensión, con este dispositivo "reticular" del que venimos hablando.)

Pero, además, el concepto de "organización totalizadora" no quiere mantenerse en el plano sociológico abstracto —el plano en el que se dibuja el concepto de identificación lógico-cibernética entre los egos—, sino que quiere erigirse en un concepto histórico concreto, mediante la incorporación de patrones lógico-lingüísticos

determinados: las ideas *filosóficas* de tradición helénica. Gracias a ello, nuestro concepto de organización totalizadora puede soslayar, en gran medida, el concepto tan oscuro de "enajenación" y el de "empobrecimiento" del Ego, implícitos en la noción de "masa" (¿por respecto a qué *mismidad* hay "enajenación"? ¿Por respecto a qué *riqueza* hay "empobrecimiento"?). Una organización totalizadora puede ser, no tanto una agencia de empobrecimiento y enajenación (Marcuse), cuanto de enriquecimiento y edificación de la conciencia lógica, en tanto que estructura histórica.

Por último, no sólo difieren los conceptos de "masa" y "organización totalizadora" por su intensión, sino también por su denotación. El Ejército, que es una "masa" en el sentido de Freud, no es una organización totalizadora, al menos en la medida en que no incluye la integridad de las conductas culturales, puede incluir la integridad del Ego psicológico. Sin duda, existen formaciones sociológicas que se comportan a veces como "masas" —cuando el culto a la personalidad acumula en un "líder" todas las funciones del sistema reticular— y otras veces como organizaciones totalizadoras. Como ejemplos típicos de lo que entendemos por "organizaciones totalizadoras", nos referiremos otra vez a la Iglesia católica y al Estado soviético.

La Iglesia extiende su interés a los más variados e íntimos aspectos de la conducta no sólo en el templo, sino en la familia, en la vida íntima. El Estado soviético pretendió, a su modo, orientar según un nuevo estilo la totalidad de los aspectos de la conducta del ciudadano: su moral, el arte, la religión, etc. Lo que se dice del Estado

soviético puede extenderse, acaso aún más, a ciertas organizaciones políticas —partidos políticos— cuyos militantes tienen la impresión de estar sujetos no ya a un conjunto de compromisos parciales, sino a un compromiso totalizador, en cuanto que afecta a todos los aspectos de su conducta profesional, privada, estética, moral, etc.

Son estas dos organizaciones sociológicas los ejemplos más eminentes que conocemos de sistemas totalizadores. Apoyada la Iglesia en las Sagradas Escrituras, y el Estado soviético en los textos de Marx, Engels y Lenin, y no de cualquier manera, sino precisamente con dispositivos sociológicos instituidos para interpretar y desarrollar canónicamente la doctrina.

Me apresuro a advertir al lector sobre el alcance preciso que quiero dar aquí a la comparación entre estas dos instituciones —Iglesia católica y Estado soviético clásico—, que ha sido muchas veces transitada, con distintos efectos, e interpretada y tergiversada de modos diferentes: por ejemplo, desde el punto de vista cristiano, para demostrar la necesidad y tenacidad del espíritu religioso, que subsiste incluso en una organización atea (6); desde el punto de vista liberal, para criticar el sistema dogmático soviético, como una versión de los procedi-

(6) Así, NICOLÁS BERDIAEV: *Les sources et le sens du communisme russe* (París, Gallimard, 1938). A. TOYNBEE: *El Estudio de la Historia* (véase Compendio, ed. esp., EMECE, t. I, p. 405 ss.). G. FESSARD: *Las estructuras teológicas en el marxismo* (Concilium, junio, 1966). Más en concreto, G. WETTER, S. J., tras subrayar el parentesco entre la "forma mentis" del Diamat y el neotomismo, concluye que este parentesco se debe al "método teológico explícito de los filósofos soviéticos" (*Materialismo daléctico,* trad. esp., Taurus, página 630).

mientos inquisitoriales, del sistema feudal (7). Todas estas interpretaciones son, a mi juicio, deformaciones sectarias, y, desde el punto de vista lógico, constituyen la tergiversación, en el sentido de una metonimia, de lo que es un isomorfismo. Las "esferas" o campos entre los cuales establecemos las relaciones (las "aplicaciones"), serían estas organizaciones totalizadoras, en la medida en que lo sean. Estos sistemas, tal como han sido definidos, tendrían una legalidad típica estructural, fundada en conexiones sociológicas, antropológicas. Las analogías no deben rebasar este nivel abstracto. Por tanto, hablar de "pervivencia de la mentalidad religiosa" en el militante comunista es un error lógico. En realidad, el militante comunista no es un apóstol secularizado: es más bien el propio apóstol quien queda secularizado, en la medida en que logremos comprender sus mecanismos como determinados por una cierta estructura sociológica formal, en la que el componente religioso figura como "materia sustituible". Y, por supuesto, nuestro isomorfismo no significa una crítica al sistema formal. Aun cuando no se está de acuerdo con una materialización determinada de esta organización totalizadora, podría estarse de acuerdo con otra. Las críticas más duras contra el Estado soviético se encuentran, de hecho, en los documentos del Vaticano.

b) Una "teoría" que, desde otros puntos de vista, conserva cierta independencia respecto a las organizaciones totalizadoras —en cuanto que, sincrónica o diacróni-

---

(7) RUSSELL, POPPER: Véase el cap. XIV del libro de MICHEL VERRET, *Les marxistes et la réligion*, donde se trata el tema de las supervivencias religiosas desde un punto de vista marxista.



camente, está representada en otras sociedades—, pero, en cambio, la organización totalizadora no es independiente de esa teoría. Adviértase que la razón por la cual suponemos que existe esa relación no es tanto de índole general (a saber: "la praxis política en general necesita de los intelectuales, de la teoría política", etc.), sino histórica, especial al tipo de organización que consideramos: esta organización está constituida sobre ciertos "textos" que, de hecho, interfieren con la teoría. Aquí la teoría es la Filosofía, y concretamente la filosofía de tradición helénica (en la Iglesia católica, ya el Evangelio contiene porciones de la filosofía del "Logos" griega; sobre todo las grandes masas de filosofemas platónicos y aristotélicos, o estoicos, asimiladas en los concilios. Por otra parte, la doctrina marxista está inmersa en la tradición filosófica alemana —Kant, Fichte, Feuerbach, Hegel— que, a su vez, pertenece al "área de difusión" de la filosofía griega) (8).

Debo, sin embargo, advertir que los conceptos de "organización totalizadora" y "Filosofía", a la vez que son nombres denotativos (de sociedades reales, históricas), no quieren ser solamente *categoriales*, sino que están pensados como *Ideas* (9). He aquí el alcance que esto tiene:

a) "Organización totalizadora" sería una categoría (antropológica, etnológica, sociológica) cuando "todo" significase un conjunto ya dado, "cristalizado", de partes o variables —un *ergon*—, tanto si se cree posible enu-

---

(8) No se trata del "bendito culto por los griegos". Se trata de un hecho histórico: sin la filosofía griega no podría haberse escrito "El Capital".

(9) Véase *infra*, sobre el sentido que damos a esta distinción.

merarlas (v. gr., en 5.236 rasgos o pautas culturales) como si se piensa que el análisis de partes podría proseguirse indefinidamente. En realidad, las ciencias de la cultura procuran atenerse a un número finito de rasgos. Ahora bien, si se interpreta el concepto de "organización totalizadora" *categorialmente*, encontraremos en seguida otros conceptos afines, ante todo el concepto mismo de "cultura", tal como suele utilizarse por los antropólogos ("la cultura regula nuestras vidas en todos los instantes", dice, por ejemplo, C. Kluckhohn, en su conocido manual). Las culturas también son organizaciones totalizadoras, en un sentido categorial: porque regulan *todos* los instantes de la vida de cada individuo, porque pueden ser cerradas o cuasi-aisladas, de suerte que todos sus rasgos sean interdependientes, como quieren los funcionalistas, y porque incluso en esas totalidades cerradas hay dispositivos de metaestabilidad —custodia, planificación orientada a la conservación del sistema—. Ahora bien: la principal propiedad, desde el punto de vista lógico, de estos conceptos categoriales —propiedad de importancia principal para formular la naturaleza de las ciencias antropológicas no filosóficas— es, a mi pareecr, la siguiente: que funcionan como conceptos-clase, que pueden ser aplicados a diferentes situaciones ("círculos culturales", "sociedades") de un modo *distributivo* —sin perjuicio de que, posteriormente, se construyan relaciones entre esos "círculos"— ("aculturación", "préstamos culturales", "lucha", pero también "aislamiento mutuo").

Nosotros queremos utilizar el concepto de "organización totalizadora" como una *Idea* y no como una "categoría". Esto significa que el tipo de totalización es dis-

tinto. El "todo" ya no significará un conjunto de pautas culturales ya dado, un *ergon,* sino el proceso mismo de su hacerse —*enérgeia*— y no de cualquier modo (pues también categorialmente pueden estudiarse las culturas en este trance), sino de suerte que este "hacerse" tenga un alcance práctico tal que, en él, quedemos incorporados nosotros mismos; es decir, por ejemplo, los que filosofan, sea de un modo académico, sea de un modo mundano (v. gr., el político). Cuando el "hacerse" es estudiado categorialmente, se diría que el proceso que se considera se inscribe siempre en el marco del círculo cultural ya clausurado, pretérito en términos temporales, lejano y extraño en términos espaciales. ¿Por qué esta preferencia de los antropólogos por las culturas extrañas y lejanas? Según mis hipótesis, no tanto formalmente por la lejanía o exotismo —también el etnólogo puede dirigir su mirada hacia lo más inmediato— cuanto porque aquella lejanía o este exotismo hacen más probables la aplicación del punto de vitsa etnológico: la cultura como un *ergon,* con sus límites ya preestablecidos, límites que no nos abarcan a nosotros. Desde este punto de vista, es aceptable la caracterización del etnólogo como aquel hombre que se ha acostumbrado a "ver los hombres como hormigas". Ahora bien: no querer aceptar esta reducción "zoológica" no significa necesariamente ingresar en la metafísica (*además* de lo que las hormigas puedan tener, el hombre tiene "alma", "espíritu", etc.), sino cambiar las relaciones con el campo investigado. No se trata de ver en las sociedades humanas "algo más" de lo que advertimos en los hormigueros, sino sencillamente se trata de considerar en las sociedades humanas patrones cul-

turales de conducta que actúan sobre nosotros, como antropólogos, que nos envuelven en muy diferentes grados.

¿Cómo podemos considerar el "hacerse" de una cultura de suerte que quedemos incorporados nosotros en su mismo proceso? Una de las vías se abrirá cuando la "totalización" de esta "organización totalizadora" sea pensada como una *Idea,* en la cual no decimos ya referencia a un conjunto de formas dadas, sino que nos referimos a las culturas empíricas en proceso de destrucción y creación sin límites, en una totalización-límite. Para que no se piense que este concepto es por entero extrínseco al material cultural, me apresuro a señalar algunas determinaciones suyas inmanentes: "revolución total", "resurrección del hombre nuevo", "eliminación de todas las superestructuras heredadas de las antiguas culturas y creación de formas derivadas de la nueva situación de base" (acaso entre estas superestructuras se enumera nada menos que un lenguaje nacional. Aludo a la polémica Marr-Stalin). Estas determinaciones de la Idea de "organización totalizadora" son, por decirlo así, "intraculturales". Pero también hay muchas determinaciones "interculturales" de la Idea: como tales interpreto el concepto de "ecumenismo", "imperialismo", "Humanidad" y "revolución universal". También estas determinaciones interculturales pueden considerarse brotando de la "voluntad" de controlar la totalidad de las variables, de no recluirse en el recinto de las propias murallas.

¿Qué efectos, lógicamente diferenciales, pueden derivarse de la aplicación de la Idea de "organización totalizadora" a las sociedades humanas históricas? ¿Simple-

mente los que se deriven de un cambio de categoría? Creo que las consecuencias son de mucho mayor alcance: se alteran las relaciones distributivas que, categorialmente, se mantenían entre las culturas —relaciones que, como hemos dicho, nos parecen constitutivas del campo inteligible de estudio de las ciencias antropológicas— y, en su lugar, se articulan —o tienden a articularse— en un todo individual, dotado de unicidad, en un concepto filosófico. En efecto, desde una perspectiva sincrónica, cada "círculo cultural" deja de dársenos aislado —o, por lo menos, relacionado por conceptos de segundo grado, puestos por el científico— y aparece en primer grado referido a un círculo en tanto en cuanto éste se refiere, a su vez, a él, con intereses "imperialistas" o "proselitistas": los diversos círculos culturales comienzan, por ejemplo, a ser "satélites" de uno dado, o unos de otros, en virtud de fuerzas de atracción culturalmente explicitadas en el sistema. Así, pues, en el límite, desaparece la "cultura" como concepto-clase, para ser sustituida por un individuo, la "sociedad universal". Y, desde una perspectiva diacrónica, cada círculo cultural que pueda ser incorporado a la Idea, deja de ser un sistema pretérito perfecto para convertirse en una fase de un proceso en curso en el que estamos envueltos.

En una palabra: al aplicar la idea de organización totalizadora estamos pasando del punto de vista antropológico-científico al punto de vista filosófico-político, al punto de vista de la Historia Universal. Sin embargo, no debe pensarse que estos dos puntos de vista se excluyan, o que uno de ellos sea más "profundo" que el otro. Ni siquiera son "complementarios", como puedan serlo las

partes de un todo aditivo. Más bien son puntos de vista opuestos contradictoriamente, pero internamente indisociables: uno es la negación del otro, pero también uno se afirma como negación del otro. El pensamiento categorial —etnológico, histórico-positivo— sigue engranado fuertemente en el material mismo de las sociedades que llamamos "organizaciones totalizadoras", en la medida en que éstas siguen cayendo, en una proporción mucho mayor de lo que algunos líderes desearían, bajo un ámbito categorial, como *estructuras* sociales e históricas que parecen irrevocables (10). Pero no por ello en el tejido

---

(10) Considero utópico interpretar en un sentido literal expresiones como "creación del hombre por el hombre", "autoedificación humana". Por ambiciosos que sean los objetivos de un movimiento revolucionario, orientados a la reedificación de "hombre total", del "hombre nuevo", libre y causante de su propia estructura, lo cierto es que toda revolución se apoya sobre el "orden antiguo" —sobre la estructura étnica, social, cultural: instituciones, familia, lenguaje etcétera—, y las *más profundas mudanzas revolucionarias* apenas significan, desde un punto de vista adecuado, sino un arañazo, una ligera desviación de la "inercia social" de estas sociedades. (Algunas formas culturales, como la Religión, han desaparecido prácticamente en la URSS; otras formas ancestrales, como la *familia monógama*, permanecen tenazmente.) Profundizar este tema es asunto esencial para todo aquel que no quiera caer en la utópica consideración de las "revoluciones universales", en tanto en cuanto estas revoluciones han sido desencadenadas en los límites de un círculo cultural históricamente dado. (La noción de "clase social", sólo en abstracto es una categoría niversal, una *Idea;* de hecho, la clase social está afectada por determinaciones culturales, categoriales. Estas serán conceptualizadas como "superestrcuturas" pero, en rigor, muchas veces el nombre de superestructura adquiere más bien un sentido de índole práctica, a saber: en el proceso revolucionario, el punto de aplicación son las clases sociales, no el *idioma*, o la *religión*, o la *moral* —lo demás es superestructura. Pero sería un error colosal el inferir que, *por tanto,* la génesis de toda la cultura es la estructura de las clases (en este sentido, nuestra posición se acerca más a la de Stalin que a la de Marr, en lo que se refiere a los lenguajes nacionales). Error tan colosal como el

mismo inmanente de estas sociedades deja de existir y obrar la Idea total, a la manera como la idea del "Contrato social" de Rousseau se suponía obrando implícitamente, incluso en las sociedades esclavistas.

b) Tampoco "Filosofía" es un simple concepto histórico-categorial (v. gr., "filosofía griega", como producto superestructural de la sociedad esclavista antigua). Desde un punto de vista categorial, Filosofía es una "concepción del mundo", una "mitología"; es decir, ejerce sus mismas funciones categoriales (cuando Lévi-Strauss dice que las obras de Freud son, ante todo, un material etnológico, al lado de las tragedias de Sófocles, para estudiar el mito de Edipo; o analiza un texto de Bergson poniéndolo en pie de igualdad con un relato dakota, no hace sino aplicar legítimamente sus *categorías* hasta donde ellas dan de sí). Pero "Filosofía" es también, para nosotros, una Idea, la Idea de una actividad mental, que regresa incesantemente, mediante una trituración integral, hacia un límite (que llamaremos después "materialidad trascendental") y que progresa —en virtud de la misma energía que le hacía regresar— hacia la construcción de conexiones de ideas, constantemente devoradas por un nuevo regreso —no hay "Philosophia perennis"— (11).

---

inverso, sostenido por algunos estructuralistas: que, puesto que incluso la clase social es un componente más de la estructura social, que tiene sus leyes propias, la revolución es siempre utópica. El que los centros hipotalámicos sean un simple corte de la estructura más amplia del sistema nervioso central (no una *superestructura* suya), no excluye el que la acción quirúrgica sobre ellos pueda repercutir sobre el conjunto.

(11) La negación de la "philosophia perennis" no significa que, por tanto, en cada momento, sea preciso crear las propias ideas filosóficas al margen de las pretéritas. Por el contrario, precisamente si podemos tener conciencia de la actualidad de las ideas, como nues-

Por tanto, también la Filosofía es una "Idea" que nos compromete al menos, nos compromete mucho más que, pongamos por caso, el mito de los "padres del mundo".

c) "Filosofía" y "organización totalizadora" no son, en realidad, independientes. En efecto:

— Sólo puede haber filosofía en el marco de una organización totalizadora, o en los subproductos de esta organización. La Filosofía, como forma de conciencia, no es una ocurrencia "individual", un chispazo de Tales de Mileto. Supone convulsiones sociales y políticas y, en particular, choques entre círculos culturales diferentes —Mileto—, imperios universales que hacen posible la "trituración" de los mitos y de las pautas heredadas, que hacen posible la trayectoria hacia el "logos".

— Pero las organizaciones totalizadoras, a su vez, producen necesariamente, casi como una secreción, la Filosofía, porque la Filosofía es precisamente la dirección que toma el pensamiento cuando va siendo desbloqueado de sus determinaciones mitológicas.

d) En consecuencia, en una *reducción categorial,* siempre practicable, las relaciones que median entre las organizaciones totalizadoras y la Filosofía son parecidas

---

tras, la *única referencia* es la Historia. Por otra parte, las propias ideas presentes tiene, como componente, las ideas pretéritas, heredadas, que son los únicos medios de que disponemos para pensar las situaciones presentes (vid. *infra,* nota 49). Por último, la negación de la "philosophia perennis" es ideal —en el plano de la "quaestio iuris"—, más que real, categorial, en el plano de la "quaestio facti". De hecho, las ideas filosóficas, contadas desde Platón (vid. *Infra,* página 251), tiene una estabilidad mucho mayor de lo que algunos podrían sospechar. Desde un punto de vista categorial, hay un invariante que va creando, aunque remoldeándose constantemente, y que correspondería al contenido factual de la "philosophia perennis".



a las que median, por ejemplo, entre la "cultura" y la "mitología": son relaciones de continente a contenido.

Ahora bien, si el pensamiento categorial puede seguir engranado en el material de las ideas, es en la medida en que las organizaciones totalizadoras no han llegado a su límite, en la medida en que la Filosofía no se ha desprendido de su fondo mítico.

Esto significa que los modelos históricos de organizaciones totalizadoras y de Filosofía nunca lo son plenamente, categorialmente: están, literalmente, *idealizados*. Pero esta falta, por así decir, de plenitud en los modelos, puede ser interna a los mismos; es decir, no es un defecto de nuestro método, un desajuste entre una idea apriorística y el material real de la experiencia. En las ciencias culturales, puede decirse lo que no podría decirse en las naturales: "el cadáver miente". Es el propio material, la propia experiencia, la que puede estar desajustada con una idea que no le es ajena, sino que pertenece a su propio entramado. Por ello, los resultados de aplicar ideas nuestras a ideas que, a la vez, pertenecen a la experiencia social, son siempre críticos.

Esto significa que la aplicación de la Idea de organización totalizadora o de Filosofía a modelos históricos concretos es una operación de la que han de brotar las formulaciones de las *contradicciones internas* de los mismos y no de las contradicciones o desajustes con respecto a nuestras ideas. Por ello, es preciso que se den criterios de verificación. Por vía de ejemplo: la contradicción interna de la Iglesia romana durante dieciséis siglos podría exponerse de este modo que, habiéndose considerado a sí misma como Iglesia "católica", como universal, sin em-

bargo, no podía serlo (hoy lo vemos desde nuestra situación superior): su ecumenismo sólo podía extenderse por los límites del mundo antiguo, porque América estaba sin descubrir (será muy interesante estudiar, desde esta perspectiva, las reacciones teológicas ante el descubrimiento de América: las unas, tendentes a mostrar que los indios no son hombres —puesto que, durante dieciséis siglos, "estuvieron dejados de la mano de Dios"—; otras, tendentes a demostrar que, puesto que los indios eran hombres, algún apóstol tuvo que haberse desplazado más allá del Atlántico —según el canciller Bacon, en "La nueva Atlántida", este apóstol fue San Bernabé). También por vía de ejemplo, la contradicción interna de la URSS en los tiempos en que se concibe como una república a dos pasos del "estado final", consistirá en que, siendo el comunismo una idea universal, la URSS resulta ser un Estado sometido a las leyes estructurales de la economía política.

e) En la elección de modelos históricos, suponemos, como es obvio, que la Idea de una "organización totalizadora", como la Idea de Filosofía, pueden empezar a aplicarse con cierta seguridad a partir del siglo VI antes de Cristo. No parecen arrojar suficiente apoyo las culturas "sincréticas", como pueda serlo el Egipto faraónico. Hay que pensar en culturas universales: en China, con la dinastía Cheu, en los tiempos de Confucio, después en el imperio de Alejandro, más tarde en el imperio romano —y la filosofía estoica—, posteriormente, con la Iglesia católica, heredera del derecho romano y de la filosofía griega. En nuestros días, en los grandes países

socialistas, y acaso también en lo que Marcuse llama la "democracia totalitaria" (12).

f) Ahora bien: si los diferentes modelos de organizaciones totalizadoras no son, por estructura, independientes entre sí, sino que forman un entramado único —entramado que no es ninguna armonía, sino, por ejemplo, el conflicto— entre el socialismo y el capitalismo universales, como modelos antagónicos de entender la totalización universal, ¿hasta qué punto podemos tratarlos como unidades independientes, a efectos de establecer isomorfismos entre ellos? Sólo será posible en la medida en que sean unidades espacio-temporales, pero esa posibilidad no debe impedir ver las influencias efectivas, de tipo histórico, que se superponen al isomorfismo estructural, pero que es preciso disociar en el análisis.

---

12) Un problema particular plantea el Imperio de los Aquemenidas, en cuyo ámbito surgió la ideología totalizadora del zoroastrismo. La intolerancia para con los magos, no se extendió, al parecer, a la totalidad de los restantes aspectos culturales de los pueblos sometidos, sobre los cuales "la jurisdicción persa se proyectaba con orgullosa superioridad" (A. WEBER). Sin embargo, no ha faltado quien ha percibido la semejanza entre la conducta totalizada del "comunista" y la de el elegido de Zoroastro: "... El proletario *debe* derrotar el injusto orden social condenado por la ciencia...; el hombre no estará en paz con su conciencia a menos que colabore en esa destrucción. Fuera de esa colaboración no puede haber sino complicidad con el mal. Así comprometido, cada acto, hasta en su vida privada, que esté de acuerdo con la ideología, constituye un paso hacia la realización del mito. Del mismo modo en el mazdeismo, cada buen pensamiento, cada palabra amable, cada buena acción, contribuía a la victoria cósmica de Ahura Mazda y a la derrota del monstruoso Ahra Manyon" (MAXIME RODINSON: *Comunismo marxista y Nacionalismo árabe*. En "Nasserismo y Marxismo", Bs. Aires, Jorge Alvarez, 1965, pág. 199).

Tipos de relaciones entre las "organizaciones totalizadoras" y la "Filosofía".

Se comprende que el repertorio de relaciones típicas entre estas organizaciones totalizadoras y la Filosofía sean isomorfas, y que la analogía pueda perseguirse incluso abstrayendo aquellos contenidos que sean comunes a ambos sistemas, por motivos de efectiva influencia, de identidad material o causal. El isomorfismo puede servir de hilo conductor para descubrir muchos rasgos formales en todos los niveles, incluso el estilístico (v. gr., la disposición escolástica —citas y razonamientos— de la doctrina en las "Summas" y en los manuales de marxismo-leninismo; la tendencia a la simplificación de las posiciones rechazadas, etc.) y, por tanto, para obtener una taxonomía que pueda preparar el terreno para investigaciones causales más precisas, en particular, para explicar los motivos por los cuales prevalece un tipo u otro en cada circunstancia (me limito aquí a aludir a algunos fragmentos de un estudio más amplio en curso en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo. Aquí citamos únicamente los tipos antifilosóficos: el tipo II, III y IV. El tipo I se cita sólo como referencia). Los tipos se citan aquí de un modo empírico, sin entrar en el estudio de su ordenación estructural

Tipo I: Tipo Dogmático.—La teoría, a saber, la Teología Dogmática o la filosofía del Diamat, es oficialmente valorada del modo más alto. "Sin teoría, no hay práctica revolucionaria", es una frase que se interpreta cómodamente en este contexto. La teoría se autoconcibe

como una disciplina racional, y, no obstante, la autonomía que se le reconoce, de hecho, aparece en régimen de coordinación con el conjunto de evidencias —digamos "dogmas"— que están en la base institucional de la propia organización. Esta coordinación es interpretada, antes que como una limitación de la autonomía teorética, como su garantía —la Fe es "regla negativa" para la razón en el tomismo; las "evidencias políticas del Estado" constituyen precisamente la defensa de la racionalidad filosófica. Hay que advertir que, en principio, no puede argüirse que estas fórmulas estén destinadas a encubrir un uso meramente ideológico de la teoría: podría ocurrir que la propia Filosofía concluyese la necesidad de esas instituciones para poder desenvolverse autónomamente (al menos, en el modelo marxista, en el cual no se hace apelación a instancias sobrenaturales. En el modelo eclesiástico, a lo más que puede llegarse es a una defensa de los "praeambula fidei"). Sin embargo, es muy probable que, desde fuera de esos sistemas, se piense que el régimen de coordinación degenere en subordinación, y venga a parar, cuando transcurre el tiempo, en un dogmatismo burocrático. Por estructura, van quedando lejos los principios "teóricos" de la filosofía, y ésta comienza a presionar como un dispositivo coactivo exterior (Inquisición, retractaciones y purgas para mantener la "pureza doctrinal"). En este contexto, cabe repetir aquí la comparación entre las encíclicas de Pío XII, de índole doctrinal, y las declaraciones e informes de Stalin (por ejemplo, "Materialismo histórico y dialéctico", de 1937, y "El marxismo y los problemas de la lingüística", de 1950). Insisto en que esta semejanza no excluye la racionalidad,

al menos abstracta, de los discursos stalinianos, y su naturaleza verdaderamente filosófica, frente a la teológica (acaso superior) de las encíclicas papales (13). La semejanza se mantiene en el plano sociológico de los mecanismos de administración de la doctrina, aunque en un entendimiento concreto, y no abstracto, del concepto de "racionalidad", estos mecanismos no le son ajenos. Menos aún queremos ignorar la importancia superestructural que la escolástica burocrática consigue en sus, a veces, imponentes construcciones.

Tipo II: Tipo Voluntarista.—Por motivos muy diversos, que aquí no es posible determinar (motivos sociológicos, psicológicos —"personalidad autoritaria"—, muchas veces como reacción violenta al espíritu escolástico), cristaliza en ocasiones, dentro del marco de la organiza-

(13) Como es sabido, tras el XXII Congreso del PC de la URSS, Stalin ha sido profundamente criticado desde el punto de vista filosófico (puede adquirirse una visión global del asunto en P. FEDOSSEYEV, *Staline et la Philosophie* —publicado en Recherches Internationales, 1962, número 33-34—, y que es un resumen de su niforme: "El XXII Congreso y las tareas del trabajo de la investigación científica en el dominio de la Filosofía). Fedoseiev objeta a Stalin, entre otras cosas, su "corrimiento hacia el nihilismo": "La thèse selon laquelle toute l'ancienne superstructure est liquidée avec l'ancienne base, est sans fondement. Si on adopte ce point de vue, il en résulte, par exemple, que la révolution rejette tout l'héritage culturel du passé comme superstructure de l'ancienne société. Ce n'est pas du marxisme, mais du nihilisme..." (p. 40). Estas acusaciones de Fedosseiev, aparte la cuestión del rigor en las atribuciones, están directísimamente vinculadas a la noción de organización totalizadora y de Filosofía. El "nihilismo" tiene que ver, en este contexto, con el concepto de la "regresión total hacia la materialidad trascendental". Si esto es así, ¿trató el XXII Congreso de frenar esta regresión revolucionaria? Y si lo hizo así, ¿fue por móviles conservadores, reaccionarios (por la presión de ciertas superestructuras),

ción totalizadora, una forma típica de relación con la teoría, cuya característica más saliente —acaso no esencial— es la negación de la relación anterior (la señalada con el tipo I) en cuanto esta negación se elabora como voluntarismo. Sin duda, el voluntarismo es una actitud más general, que se verifica también al margen del marco totalizador de nuestra referencia; pero aquí interesa el voluntarismo en tanto que contraído a este marco, a un marco que precisamente está tejido, en parte, con elementos teoréticos. Nuestro "voluntarismo" desconfía, pues, de la teoría, a partir precisamente de ella misma. Se diría que estamos ante una posición trágica, por contradictoria —no por ello menos real; no se trata de una contradicción "formal"—, por cuanto la teoría forma parte de la propia estructura originaria del sistema, está incluida en su propia tradición. Se tiene conciencia de la función teorética de los principios. Pero ya no estamos en los principios. Los principios están ya "sobreentendidos", realizados en la propia organización totalizadora. Dejemos de pensar en ellos y en sus consecuencias, y entreguémonos a la acción: la caridad en el fiel de la Iglesia militante, la praxis en el activismo misológico. La propia teoría es la que dictamina su autoeliminación, incluso la "teoría" hegeliana: "con el concepto de Razón como libertad, la Filosofía parece haber alcanzado sus límites: lo que todavía falta, la realización de la razón, ya no es una tarea filosófica (14). Los problemas teóricos, se dirá,

o fue por móviles revolucionarios, pero dirigidos por otros caminos estratégicos?

(14) Herbert Marcuse: Filosofía y teoría crítica. En "Cultura y Sociedad", ed. esp., Buenos Aires, Sur, 1967, p. 81. Poco después, dice: "La construcción filosófica de la razón es eliminada mediante

brotan de la situación real de los individuos que todavía no han realizado el sistema: es el "status viatoris" de los miembros de la Iglesia militante, o la situación de transición en la sociedad que marcha hacia el comunismo (los problemas teológicos brotan de la situación real del hombre *pecador* en la Tierra, y su solución no puede ser especulativa, sino que tendrá lugar en el proceso real de santificación, en la visión beatífica, que se nos deparará en la comunión de los santos, en el paraíso. Los problemas filosóficos brotan de la situación real del hombre *enajenado* en la sociedad capitalista, y su solución no puede ser especulativa, sino que vendrá dada por la instauración de la propia sociedad comunista, entendida como "paraíso socialista"). La teoría habrá sido necesaria, como el puente que al pasar se destruye, o la escala que se aroja una vez utilizada: se pide un "sacrificium intellectus" por parte de los teólogos, o un "hara-kiri" filosófico por parte de los filósofos marxistas. Cierto, el estado final no ha sido aún alcanzado, pero tiene un sustituto: por ejemplo, la evidencia mística, o la obediencia incondicional a la dirección (15).

Por este motivo, el voluntarismo misológico, aunque

---

la creación de la sociedad racional". En la medida en que el desarrollo previsto por la teoría no se produce, ésta toma la forma de teoría crítica. Se orienta hacia el futuro y cobra apariencias utópicas.

(15) "Nadie se engañe; si alguno de entre vosotros cree que es sabio, según este siglo, hágase necio para llegar a ser sabio" (San Pablo, I *ad Cor.*, I, 19-25).

"Si las masas juzgan, en última instancia, si la Filosofía se hace accesible y se transforma en fuerza, si el jefe político habla (legítimamente cuando alcanza, como Lenin, la auténtica e incontestable grandeza) como filósofo, ¿para qué sirve la Filosofía?" (HENRI LEFEBVRE, *Introducción a la crítica de la vida cotidiana*, VII, París, 1961. En *Obras posteriores a 1958*, Ed. Peña Lillo, t. I, p. 254).



constituye una violenta reacción al intelectualismo dogmático, en modo alguno representa una posición liberal. Por el contrario, el voluntarismo va combinado con la más profunda decisión de someterse a la disciplina —en algunas ocasiones, esta decisión constituye el recurso psicológico de todo aquel a quien un total escepticismo estaría a punto de desmoronar su conciencia, sumergiéndole en la desesperación—. Pero renunciar a pensar "en los principios" equivale, más o menos tarde, a delegar esta función en la dirección, para que nos los dé ya pensados. En todo caso, me parece que puede afirmarse que este voluntarismo misológico, dentro del marco en que lo consideramos, puede aparecer más a nivel del militante que a nivel de la dirección. De otro modo, aparece más a nivel psicológico que a nivel político. En general, los problemas filosóficos pueden parecer poco urgentes y carentes de interés práctico, desde un punto de vista individual (¿qué le importa a un funcionario, en cuanto tal, el fundamento filosófico de la familia, si él vive tranquilo con su mujer y sus hijos, y percibe los pluses familiares establecidos?). Pero, a nivel político, estos problemas tienen un interés práctico eminente (¿es posible planear las líneas de la organización social, como si la familia fuese una *quantité negligeable?*).

En la tradición eclesiástica, el voluntarismo misológico es bien conocido: Tertuliano, Pedro Damián, Otloh de San Emmeran, Manegold de Lautenbach... En la tradición política "comunista" —o en tradiciones afines—, el voluntarismo misológico es una ola que sube y baja, pero que ahora acaso está en creciente: Max East-

mann (16), incluso Lukács (17), Henri Lefebvre (18), Howard Selsam (19), Jürgen Habermas (20), etc., etc.

Tipo III: Tipo Marginal.—Incluimos en este grupo a quienes, por estar ocupados en trabajos *especiales*, que quedan relativamente al margen de las cuestiones teóricas "de principio", se despreocupan de la Filosofía, la contemplan en lejanía y sólo adoptan una posición anti-

---

(16) MAX EASTMANN: *La ciencia de la revolución*, trad. esp., Barcelona. Librería Catalonia, s. f.

(17) LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe*, ed. de Minuit.

(18) Op. cit.

(19) "La lógica de la posición marxista es indiscutible, y está ya implícita en la afirmación de Engels en torno a que el problema fundamental de toda la Filosofía reside en la relación entre el pensamiento y el ser... Las condiciones teóricas para la eliminación o solución de las preguntas tradicionales de la Filosofía están al alcance de la mano. Las condiciones prácticas son éstas: 1), el logro de una sociedad sin clases; 2), la segunda condición para la verdadera "desaparición" de la Filosofía es la educación del pueblo en un conocimiento científico de la naturaleza, la vida y la sociedad; 3), pero hay una tercera condición, requisito para la plenitud de la segunda: la unificación, en la vida diaria y práctica, de la ciencia, la tecnología y las relaciones sociales..." (*Revolución en Filosofía*, trad. español, México, Grijalbo, 1967, p. 25). Este tipo de argumentación suele vincularse a ciertos textos de Marx y Engels, ejemplo: *Crítica del programa de Gotha*, en los que se asocia la especialización, propia de la fase capitalista, con la limitación de la conciencia, y se insinúa la libertad, en la fase socialista, como ligada a la formación "politécnica".

(20) J. HABERMAS: *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, en "Philosophische Rundschau", 1957. *Apud* THOMAS MOLNAR: *¿El fin de la Filosofía?*, Atlántida, 31, 1968. En un artículo posterior, que tengo a mano (*Knowledge and Interest*, en "Inquiry", Winter, 1966). Habermas, sin embargo, puntualiza: "Philosophy, however, will remain a speciality apart from the sciences and outside public awareness so long as the heritage (of tradition), which it itself has critically released, continues to exist in the positivistic understanding that the sciences have of themselves" (p. 300).

filosófica cuando, por alguna circunstancia, la Filosofía propuesta interfiere con su especialidad —que los especialistas puedan, a veces, marginarse de la teoría, no implica la recíproca—. En la esfera eclesiástica, incluiríamos en este grupo a los "liturgistas", a los "canonistas", a los "ecónomos" —¿qué le importa a un administrador, en cuanto tal (salvo que administre una editorial) las discusiones sobre la Trinidad?—. En la esfera civil incluiríamos a los tecnócratas, a los economicistas, a los científicos positivistas (21).

Se diría que los marginales son espíritus optimistas, que viven en la "hipótesis confortable" de que la sociedad socialista, una vez instalada en el espacio tecnológico socializado, marcha por sí misma, y que las fricciones eventuales se compensarán "mecánicamente", por "rodamiento parte a parte"; o bien que la sociedad, una vez iluminada por la revelación, puede marchar por buen camino: el organismo se entregará a componer, por ejemplo, fugas a cinco voces, como modo de adorar a Dios, despreocupándose de cuestiones generales, y acordándose únicamente de los teólogos cuando le presionen para que, en su lugar, componga sólo fugas a tres voces, en honor al dogma de la Trinidad.

Tipo IV: Tipo "Galeato".—Con este nombre, un poco arcaico, designo la actitud antifilosófica mantenida por escritores de temas realmente filosóficos, pero que, por causas diversas, desean segregarse de la filosofía. Se

---

(21) Puede servir como punto de referencia la posición de Landau, tal como la refiere Havemann (*op. cit.*) y que es, por lo demás, muy común.

diría que su deseo está destinado a defenderse de la probable clasificación que sus escritos merecerán, como escritos filosóficos. Acaso se dirigen veladamente a otros científicos para hacerles llegar la impresión de que pertenecen a su misma raza —*hypothesis non fingo*—. Es una actitud característica de quien cultiva nuevas disciplinas, tradicionalmente reservadas a la Filosofía —la Psicología, la Antropología—. Como ejemplo "galeato" podrían tomarse algunas manifestaciones de Lévi-Strauss, frente a Sartre. También hay tecnócratas cristianos que abominan de las *ideologías*, para presentar sus posiciones políticas como puramente científicas y racionales, y reservándose el derecho "intimista" de su fe, una vez que se ha negado a la Filosofía sus pretensiones "ilustradas" (22).

Dentro del marxismo, la actitud antifilosófica "galeata", es decir, defensiva, reactiva, podría asociarse muchas veces al "complejo de inferioridad" filosófica de los militantes; por tanto, desde nuestro punto de vista: en conexión con una organización totalizadora que, por vivir en el ámbito de una sociedad capitalista, están acostumbrados a ver calificadas sus evidencias filosóficas como puramente ideológicas, incluso como puros episodios de la propaganda política. En este marco podrían situarse los marxistas a quienes Althusser alude en el prefacio de su *Pour Marx* (París, Maspero, 1966, página 18), a saber, los militantes franceses durante la época "dogmática". Personas que vivían inmersas en una sociedad de alto nivel en cuanto a su refinamiento técnico

(22) En español tenemos el libro de Fernández de la Mora: *El crepúsculo de las ideologías*. Madrid, Rialp, 1964.

y filosófico. "Nous connûmes alors la grande et subtile tentation de la *fin de la philosophie*". O bien —añade Althusser—, el fin de la filosofía era concebido como su realización (su muerte *pragmático-religiosa*), o bien se trataba de su abdicación en la ciencia positiva (la *muerte positivista* de la filosofía), o bien "nos ingeniábamos para dar a la filosofía una muerte digna de ella: una *muerte filosófica*, "consistente en una transformación de la filosofía en pura y simple conciencia de la ciencia, "reduciéndola a la letra y al cuerpo de la ciencia, como su conciencia vigilante, su conciencia de un afuera, un afuera negativo, que la reducía a la nada" (pág. 19) —leyendo a Sacristán, nos hemos acordado alguna vez de estas fórmulas brillantes de Althusser—. Por lo demás, no es preciso recordar que Althusser ha defendido la posibilidad de la Filosofía dentro del marxismo; es decir, la posibilidad de la Filosofía a partir de lo que él llama la *Teoría (científica) marxista de la Historia*, que habría comportado un "corte epistemológico", instaurando un nuevo tipo de filosofía que está por hacer. Con este tipo de afirmaciones Althusser se alinea entre quienes consideran al *Diamat* —con todos sus componentes hegelianos— como un desarrollo ideológico del marxismo. Pero Althusser llega a aplicar esta voluntad de disociar el marxismo y el hegelianismo hasta el extremo de sostener que "el hegelianismo de Marx es un mito" (página 27). Nosotros, en este libro, también presuponemos que el *Diamat* —y, en especial, la *Lógica dialéctica* desarrollada desde su perspectiva— es un desarrollo escolástico, bastante ingenuo muchas veces, sólido otras; en todo caso, es un desarrollo ideológico, vinculado a la

situación de los años de "clausura" de la Unión Soviética. También pensamos que el proyecto de una Lógica dialéctica necesita una reelaboración a fondo, en particular, la doctrina de la contradicción, y creemos que el camino seguido por Althusser, en su doctrina de la *sobredeterminación,* está mucho más cerca del estilo del *Diamat* de lo que alguien podría pensar. Pero este juicio sobre el *Diamat* no me parece que autorice a desconectar a Hegel del proceso hacia el marxismo, en virtud del *deus ex machina* del "corte epistemológico". Antes bien, me parece más verdadero ver en el *materialismo histórico* la plenitud del proyecto hegeliano de la *Fenomenología del espíritu* considerada, a su vez, como desarrollo del proyecto kantiano de la *Crítica de la razón pura.* (Naturalmente, es imposible aquí fundamentar tales afirmaciones. Véase el capítulo I, págs. 100 y 101 de este libro.) Me limitaré a sugerir que los propios descubrimientos que Althusser atribuye, con razón, a Marx, quedan plenamente recogidos en la fórmula "instauración de la crítica materialista", en cuanto crítica de la conciencia: y éste sería uno de los principales contenidos filosóficos del *materialismo histórico,* como plenitud del "giro copernicano". Althusser:

a) Cuando Marx decide ir a Francia: "entonces se produce el descubrimiento fundamental: el descubrimiento de que Francia e Inglaterra no corresponden a su mito".

Pero este descubrimiento ¿qué otra cosa es sino el materialismo como crítica a la conciencia ("la conciencia está determinada por el ser social") y qué otra cosa es la "vuelta atrás", sino la ejecución del método materia-

lista? La "vuelta atrás" de Marx, por la cual, según Althusser, el propio Hegel queda sometido a la perspectiva de Maquiavelo, Montesquieu o Rousseau (es decir, desde nuestro punto de vista, a una perspectiva de la que son elementos estos pensadores). ¿Qué otra cosa es sino la aplicación del método materialista, en cuanto negación de la fenomenología del espíritu?

b) Lo que Marx descubrió en Francia fue la *clase obrera organizada*. Otra vez este descubrimiento es un descubrimiento crítico.

Por supuesto, existen otras formas típicas de relación entre la teoría y las organizaciones totalizadoras. Formas de relación positiva, sin necesidad de ser dogmáticas, sino dialécticas y críticas. La teoría, por ejemplo, recibirá el sentido de una función esclarecedora, crítica y, como tal, necesaria aunque no suficiente. Pedro Abelardo o Guillermo de Ockham podrían servir de ejemplos en la sociedad eclesiástica; Lenin o Gramsci, para la sociedad comunista.

* * *

Utilizando estas diversas posiciones típicas, antifilosóficas, como retícula, podemos preguntar: ¿con qué tipo está emparentada la postura de Sacristán? ¿O acaso la posición de Sacristán no habrá que situarla en las proximidades del "nihilismo filosófico", en cuanto contrafigura de la filosofía *escatológica* (véase *infra,* cap. 3, G, 7) muy frecuente entre quienes, sin embargo, no viven inmersos en una organización social totalizadora, en sentido institucional (categorial)? Me permito recordar aquí

la posición de Pierre Fougeyrollas: "On peut donc dire que la philosophie, en tant qu'activité spécifique de création doctrinal, a désormais atteint son terme historique". (En *Contradiction et totalité,* Ed. de Minuit, 1964, página 145.) O incluso la posición de M. Kangrga: "Die Philosophie als Philosophie ist nicht und kann in keiner Hinsicht erfolgraich sein. Ihr einziger und grösster Erfolg würde und wird ihr *Aufheben* als Philosophie sein, das bedeutet unter der Voraussetzung des Aufhebens der *wirklichen Ungewissheit,* die sowohl ihre eigene Ungewissheit als auch sich selbst als Philosophie hervorbringt, d. h. die Ungewissheit des Menschlichen in der Welt und im Menschen selbst" (*Was denkst du. Philosoph?,* en "Praxis", Zagreb, 1965, núm. 1, pág. 97). No me atrevería en este punto a asegurar nada, ni menos aún a formular hipótesis sobre las motivaciones de la actitud de Sacristán, que pueden ser muy variadas.

Segunda proposición: "La Filosofía ha pasado a ser un saber adjetivo".

Con esta tesis, que le atribuimos interpretativamente a Sacristán, queda limitado el alcance de la primera. La desaparición de la temática específica de la Filosofía no implicaría la desaparición de la Filosofía, sino más bien —diríamos— la reducción de la Filosofía "al estado gaseoso", a algo así como un modo que acompaña a los saberes científicos. Si tomamos como retícula de referencia la clasificación de los saberes que Foucault ha ofrecido en su "triedro epistemológico" —cuyas aristas serían las diferentes ciencias "sustantivas": matemáticas,

lingüísticas y filosóficas, y en cuyo interior flotarían las cuasi-ciencias epistemológicas (23)—, podría decirse que la llamada "segunda proposición" de Sacristán equivale a pedir que se permuten los lugares de la Antropología y la Filosofía: es la Filosofía la que, según Sacristán, estaría ya difundida en el interior del triedro.

Sacristán insiste en que la Filosofía no es, ni puede ser, una "especialidad" —¿cómo podría haber especialistas en "todo"?—. Serían en realidad especialistas en nada. Observa que la especialidad en Filosofía queda reducida a la consideración de su propia historia "artesanal" (véase la parte III, párr. C de este trabajo). La Filosofía de hoy no la hacen los especialistas en Filosofía, sino los científicos —pongamos, Darwin o Einstein.

Tercera proposición: "La Filosofía debe suprimirse como especialidad universitaria".

Con todas sus consecuencias: supresión de cátedras de Filosofía fundamental en las Facultades de Letras, de Económicas u otras; supresión de la sección de Filosofía (de la licenciatura en Filosofía), y de la enseñanza de la Filosofía en el bachillerato.

Como la Filosofía, en opinión de Sacristán, la hacen sobre todo los científicos, lo más práctico sería constituir un Instituto suprafacultativo de Filosofía, "emanación de todas las Facultades", en el cual los sabios aficionados a las reflexiones metodológicas pudieran cultivar sus aficiones sin someterse a ningún programa. Este Instituto

(23) FOUCAULT: *Les mots et les chosses,* París, Gallimard, 1966, páginas 358-359. (Hay trad. esp., México, Edit. Siglo XXI, 1968.)



ofrecería cursos libres para todos los interesados, e incluso un "Doctorado" en Filosofía. Tendríamos, con ello, la institucionalización más aproximada de esa "Filosofía sin filósofos" de la que ha hablado Havemann.

3. Los tres capítulos que siguen tienen por objeto analizar, una tras otra, cada una de las tres proposiciones a las cuales he reducido el alegato de Sacristán, y que, por lo demás, pueden ser tratadas independientemente de su vinculación al propio escrito de éste.

Ahora bien: es imposible formarse una opinión mínimamente responsable sobre estos asuntos sin remover ciertas cuestiones filosóficas que en vano podríamos tratar adecuadamente en tan pocas páginas. Mi propósito, con todo, es suscitarlas, de un modo más bien programático, aunque, eso sí, a costa de renunciar a las fundamentaciones debidas. A fin de cuentas, tampoco Sacristán ha fundamentado sus opiniones. A un discurso retórico, sólo con otro discurso retórico procede responder. Tan sólo que, en lugar del género *epidíctico*, yo he escogido el género *deliberativo*. Resultará el mío un discurso más largo y más árido; pero no me dirijo a "dilettantes", sino a los verdaderamente interesados en la materia, aunque no sean "especialistas en Filosofía".

Mi discurso es —para usar el adjetivo propuesto por Ferrater Mora— "perifilosófico", es decir, pertenece al género de escritos que se llaman "Filosofía de la Filosofía". Para algunos —Simmel— éste es el tema central de la Filosofía, su tema característico. Para otros —Sacristán entre ellos— la proclividad hacia tal género de especulaciones es el mejor indicio de la vacuidad de la

Filosofía, que, carente de tema propio, de sustantividad, se refugia en un vano narcisismo.

En cualquier caso, es erróneo suponer que sólo la Filosofía, entre las demás instituciones culturales, tiene la propiedad de reflexionar sobre sí misma, de "autoconcebirse". Es cierto que el escultor, por ejemplo, cuando reflexiona sobre su arte, deja de hacer estatuas —Goethe le decía: "Escultor, trabaja y no hables"—. También el matemático, cuando reflexiona sobre la naturaleza de su oficio, deja de ser sólo matemático y se convierte en filósofo. Pero la conciencia religiosa, cuando reflexiona sobre sí misma, puede seguir dentro de su categoría. A la conciencia mítica le corresponde incluso un trámite de "autoconcepción", al menos a partir de ciertos estadios de su evolución —hablaríamos de "automitología"—. A título meramente ilustrativo de lo que quiero abarcar con esta rúbrica —"automitología"— citaré los siguientes *mitemas*, pertenecientes a religiones superiores:

1) El concepto de "audición divina" (*sruti*, literalmente "oír") en los Vedas. Los Vedas contienen frases en las cuales se presentan a sí mismos como ofrecidos por la revelación divina.

2) El concepto de "inspiración divina", propio de la Biblia. El Pentateuco contiene versículos que nos dicen que fue el mismo Yahvéh quien inspiró a Moisés el relato.

3) El concepto de "revelación explícita" (*wáhy matlu*) —a diferencia de la *Sunnah*, que es la implícita— entre los musulmanes. Es de fe que el Corán es fruto de una revelación explícita. En el Corán se lee: "El (Mahoma) no habla de su cosecha" (LIII, 3).

La "automitología" no sería un sobreañadido a la estructura misma de ciertos sistemas mitológicos, sino un "metalenguaje operatorio" en el sentido de Ejelmslev, que llegaría a acoplarse internamente a los mismos, clausurándolos, preservándolos de los ataques "racionalistas". Para hablar en términos cibernéticos, la "automitología" desempeña la función de un dispositivo de metaestabilidad por respecto al sistema mitológico. Por ejemplo, la explicación religiosa de la duda sobre la Revelación como una tentación diabólica.

A la Filosofía le corresponde también, desde luego, un trámite de autoconcepción. Pero este trámite no es, en ningún caso, un recurso para sostenerse "agarrándose de sus propios cabellos". Si partimos de la hipótesis de que la Filosofía es un saber de "segundo grado" —es decir, un saber que supone siempre otros saberes, que, en cuanto disciplina crítica, es siempre un "saber sobre otros saberes"—, concluiremos que la expresión "Filosofía de la Filosofía" es, en cierto modo, redundante —es una expresión armada sobre otras tales como "Filosofía de las Matemáticas" o "Filosofía de la Física"—. La "Filosofía de la Filosofía" no es algo distinto de la propia reflexión filosófico sobre los demás saberes, y esto explica, del modo más sencillo, el porqué la "autofilosofía" no es marginal o periférica —"perifilosofía"— a la tarea filosófica, sino central y, en cierto modo, la Filosofía misma, al menos la Filosofía en cuanto "crítica de la razón pura".

NOTA SOBRE LA PRACTICIDAD DE LA FILOSOFIA

El tema de la "muerte filosófica de la filosofía" está internamente vinculado con el tema de su naturaleza práctica. Quienes hablan de esa "muerte filosófica" lo hacen desde la consideración de la Filosofía como una *praxis* que va orientada a su propia cancelación. Por este motivo suele sobreentenderse siempre una correspondencia entre la tesis de la muerte de la Filosofía y la concepción de la Filosofía como filosofía *especulativa*. La Filosofía especulativa aseguraría a la Filosofía una vida siempre renovada, porque la especulación no se resuelve en un "término exterior", es un "fin en sí mismo", y un fin sin término , en tanto que los problemas son inagotables. De este modo, las discusiones del presente sobre el fin de la Filosofía deben coordinarse —deben ser "ajustadas" geométricamente— con las discusiones clásicas sobre si la Filosofía es especulativa o práctica.

Ahora bien: el concepto de practicidad de la Filosofía —dado que la practicidad atribuida a una conducta es un concepto de relación, que pone esa conducta en conexión con un término presupuesto como referencia— puede ser considerado desde dos perspectivas diferentes. La primera se refiere a los términos mismos de la referencia, considerados en absoluto —es una perspectiva que podemos llamar *material*. La segunda se re-

fiere a la misma relación, en tanto que ella pueda ser analizada —llamemos *formal* a esta perspectiva—. Creo que puede afirmarse que la mayor parte de las reflexiones sobre la practicidad o no practicidad de la Filosofía, se mueven en la perspectiva material, y sólo confusamente rozan la perspectiva formal. Por ejemplo, cuando los epicúreos establecen que la Filosofía es práctica por referencia al placer, al que, desde luego, se supone debe subordinarse; o cuando los estoicos consideran la virtud como el verdadero término de referencia de la practicidad filosófica; o los platónicos la instauración de la justicia y los neoplatónicos la purificación y el éxtasis, las discusiones se mantienen, explícitamente al menos, en la perspectiva material. Se presupone un fin, un valor, —la felicidad, la virtud, la justicia política o la revolución, el éxtasis— y se mide la practicidad de la Filosofía con el rasero presupuesto. Asimismo, quienes niegan la practicidad de la Filosofía y declaran su inutilidad, también lo hacen en nombre de una referencia material implícita o explícita. Si se toma como referencia el conocimiento científico positivo o el progreso tecnológico, es muy probable que la Filosofía sea declarada inútil, carente de significación práctica (Sacristán: "los filósofos profesionales no sirven para el progreso científico"). Es evidente, por otra parte, que muchas veces, aun dentro de la misma perspectiva material, suele olvidarse el carácter relacional del concepto de practicidad y se afronta la cuestión en términos absolutos, con notorio sinsentido. Preguntar, en absoluto: "¿la Filosofía es o no es práctica?" carece de sentido absoluto. La respuesta depende de las referencias escogidas, y lo que complica la cuestión y deja de hacerla trival o mera-

mente empírica, es que la determinación de esas referencias es ya una tarea filosófica. (Desde los supuestos ideológicos de la sociedad medieval cristiana, las "oraciones mentales" de los monjes contemplativos llevaban acoplada la máxima practicidad, en cuanto que estas oraciones eran medios para la salvación de las almas del grupo social. Desde supuestos no religiosos, también es posible reconocer una función práctica importante a la oración aun cuando se le confiera un signo reaccionario —"el opio del pueblo".)

Ahora bien, la perspectiva *material* no agota el concepto de practicidad filosófica, y las discusiones actuales sobre la "muerte de la Filosofía" me parece que se mueven *también* en la perspectiva formal, por lo demás casi inconsciente y muy poco explorada. Lo que sigue es un intento de análisis de la practicidad filosófica, desde el punto de vista *formal,* en tanto en cuanto controla gran parte de las discusiones del presente.

Mi análisis se basa en la consideración de la Filosofía como un lenguaje, como un sistema de signos —los filosofemas— y de signos en el sentido de signos físicos, no de "signos formales", metafísicos, en el sentido de la ideología escolástica. Así entendido, todo sistema de signos es *práctico* —es decir, es un instrumento de la conducta lógica o práxis humana, que precisamente lo es porque sólo por medio de ciertos signos puede proceder. La practicidad de un sistema de signos es entendida aquí en el sentido ontológico-biológico de la conducta misma de los organismos: un sistema de signos es práctico por referencia a la misma conducta ulterior del organismo. Es práctico no ya tanto en la medida en que sirve para conectar al organismo con términos exteriores a su realidad (aunque esta

conexión deba, por supuesto, mantenerse a través de los signos), sino precisamente y *formalmente para* "entretener" su propia vida— la vida propia de los organismos dotados de sistema nervioso central, conectados "en batería", socialmente. Sólo dentro de esas coordenadas me parece posible afrontar el concepto de practicidad de la Filosofía en términos no puramente empíricos, o, por el contrario, metafísicos (introduciendo referencias sobre "el fin de la Humanidad", etc.). Por ello el concepto ontológico formal de practicidad resulta ser a la vez un concepto crítico: por ejemplo, equivale a la eliminación, como un pseudoconto, de expresiones tales como "conocimiento especulativo", ligadas a la teoría de los signos formales, y constituye un programa de reducción de estas expresiones a otras talladas dentro del concepto formal de practicidad.

Ahora bien, la practicidad ontológica de un sistema de signos —y en particular de los sistemas de filosofemas—, en tanto que reducida a la relación con otros términos componentes de la vida superior, puede someterse a las siguientes distinciones esenciales, de naturaleza *formal*:

A) La distinción entre una practicidad *cerrada* (o interna) y una practicidad *abierta* (o externa). Entiendo por *practicidad* cerrada —por analogía con las llamadas operaciones enternas a un conjunto, formadoras de grupos: $A * A \longrightarrow A$— la propia de aquellos signos o sistemas de signos que tiene la capacidad de remitirnos a otros signos de su mismo nivel (en tanto que estos signos son, según la hipótesis originaria, procesos físicos). En el caso de la practicidad de la Filosofía diremos que ésta sería cerrada cuando los filosofemas tengan la capacidad de remitirnos a otros filosofemas. (Lo que se denota con la expresión "filosofía especulativa" acaso pueda reducirse precisamen-

te a esta "practicidad cerrada, que algunos —Sartre, Althusser— llaman inhábilmente práctico-teórica.) En efecto, una Filosofía a la que se le dota de una practicidad cerrada, equivale a un conjunto de procesos simbólicos constituidos en un grupo de transformaciones internas que se "autosostiene" formalmente, con indiferencia por otro tipo de procesos humanos de la vida cotidiana, que únicamente se incorporan al "metabolismo" filosófico a título de *materiales*: y esta "vida filosófica cerrada" es obviamente coordinable con la llamada "vida filosófica especulativa". Entiendo por *practicidad abierta* —por analogía con llamadas operaciones externas a un conjunto dado: A * B ⟶ C— la que corresponde a un sistema de signos que están referidos a términos definidos como exteriores al propio sistema de signos. Por ejemplo, la practicidad de los signos musicales que el compositor dispone sobre el papel pautado, tiene como referencia los sonidos producidos por los instrumentistas; la practicidad de un Código de Circulación se refiere a los movimientos de los automóviles o de los peatones.

B) La segunda distinción esencial, que creo necesario introducir, se refiere a la unicidad o pluralidad (recurrencia) de los términos referentes del sistema de signos. Se trata de una distinción formal, lógica, pero que juega, a mi juicio, un papel en las discusiones sobre la practicidad de la Filosofía. Llamaré *unitarios* a los términos de referencia de un sistema de signos cuando aquéllos son concebidos como irrepetibles. En cambio, si los términos del sistema de signos se considera como repetibles, hablaremos en términos recurrentes. (Podrá discutirse si efectivamente existen términos unitarios en la realidad o si más bien la unicidad es un concepto límite. Para nuestros efectos es

suficiente que este concepto límite sea de hecho utilizado en la determinación del concepto de practicidad.) El sistema de signos (proféticos) que anunciaban entre los judíos la venida de un Mesías podría ser considerado como un sistema unitario, en tanto que la *parusía* fuera concebida como un acontecimiento único e irrepetible en el Universo. En cambio, si este sistema se interpretase —como lo hicieron los gnósticos— como repitiéndose en una multiplicidad, en principio ilimitada, de términos, hablaríamos de *un sistema de signos recurrente.*

Las dos distinciones esenciales (A y B) que hemos introducido se combinan dos a dos y de esta combinación resulta la siguiente tabla analítica de los tipos formales de practicidad:

Distinción B / Distinción A	Practicidad unitaria	Practicidad recurrente
Practicidad cerrada	Practicidad cerrada (1) unitaria	Practicidad cerrada (2) recurrente
Practicidad abierta	Practicidad abierta (3) unitaria	Practicidad abierta (4) recurrente

Estos cuatro tipos de practicidad no son utópicos. Ateniéndonos aquí únicamente a los modelos filosóficos, propondría como un modelo de practicidad cerrada unitaria a la autoconcepción de la Filosofía de tipo eleático o neoplatónico. En efecto, podríamos ver las cosas de este modo: los filosofemas plotinianos constituyen un sistema de signos cognoscitivos orientados a la constitución de un estado supremo, irrepetible, irreversible, unitario, por tanto, que suele describirse como el éxtasis o la unión cog-



noscitiva con el Uno. La practicidad de las filosofías de tipo neoplatónico parecen obviamente incluibles en el tipo cerrado y unitario (casilla 1). En cambio, una filosofía "especulativa", semejante a la Fenomenología husserliana, parece poder reducirse al tipo cerrado y recurrente: cerrado porque los signos a través de los cuales se realizan los análisis se mantienen el ámbito de la conciencia pura fenomenológica; recurrente, porque los signos realizadores del análisis fenomenológico nos remiten a otros signos que, a su vez, promueven ulteriores análisis fenomenológicos. En general, el concepto clásico de la vida teorética —el θεωρητικὸς βίος de los aristotélicos— me parece que queda adecuadamente analizado formalmente —sin necesidad de apelar a doctrinas metafísicas sobre el conocimiento intelectual en sus relaciones con el "ser"— por medio de una practicidad cerrada recurrente (léase a esta luz el capítulo 7 del libro 10 de la "Etica a Nicómaco" de Aristóteles, donde resuena el tema socrático de la sabiduría-virtud. Resultan de extraordinario interés —que no podemos considerar aquí— los *Comentarios* de Tomás de Aquino a este libro de Aristóteles, en particular la lectio X y XI. La oposición que introduce Aristóteles, en el libro VI, entre σοφια y φρόνησις estudiada por Jaeger —*Aristóteles,* trad. esp. Fondo de Cultura, México, 1964. Apéndice J, pág. 482— equivale precisamente al "cierre" del concepto de la "vida teorética" por respeto a la vida política). La Filosofía de los estoicos era esencialmente práctica —se dice—, pero lo que se quiere significar con ello, desde nuestra retícula, es que su practicidad es concebida como *abierta,* que no se agota en la actividad intelectual, en la composición de unos filosofemas con otros para dar lugar a unos terceros;

a una actividad, digamos, *filológica*. Epicteto, en efecto, enseña (II, 4, III, 2, 13, etc.) que quien se dedica al estudio solamente y no al obrar, es un filólogo y no un filósofo. Para Zenón, la Filosofía es, ante todo, ejercicio (ἄσκησις), cultivo de las virtudes prácticas. Su doctrina del "lógos" es, como ha subrayado Pohlenz, sobre todo, una doctrina orientada a formalizar el impulso "activista" de la conciencia filosófica estoica. Además —en nuestra terminología—, la concepción estoica de la particidad filosófica es claramente recurrente. Las situaciones donde el filósofo tiene que ejercitar su virtud se reproducen con el propio curso del mundo, y la tarea del filósofo está siempre renovada, gracias a la renovación de la propia realidad (el "primado de la razón práctica" en la filosofía kantiana no significaría otra cosa sino esta misma consideración de la practicidad abierta y recurrente de la Filosofía. Hegel, en cambio, es en este punto más bien aristotélico, e incluso se aproxima al prototipo neoplátónico —practicidad cerrada y unitaria—, en tanto que considera su propia filosofía como la conciencia definitiva del Espíritu Absoluto.

Una Filosofía concebida como práctica, según el tipo que llamamos abierto y unitario (casilla 3 de la tabla anterior), es claramente la filosofía escatológica de los marxistas que predican la "muerte filosófica de la Filosofía". Los textos de Marx que favorecen más esta interpretación son los de la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*. En las últimas líneas de esta obra se lee: "La Filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado; el proletariado no puede superarse sin la realización de la Filosofía". (En la traducción que tengo a la vista de R. Mondolfo, el traductor puntualiza: "Engels explica que

la Filosofía clásica alemana tiene su conclusión final en el ideal de libre desarrollo universal de la personalidad humana; por eso, el proletariado, cuya misión consiste en realizar ese ideal, representa, para Engels, el heredero de la Filosofía".) Ahora bien: una Filosofía así concebida es *abierta*, porque sus filosofemas se refieren a un término exterior, a saber: el comunismo, y es unitaria porque el comunismo, como estado final, es pensado como un acontecimiento definitivo e irreversible.

Ahora bien, tengo la impresión de que en las discusiones de los *marxistas* sobre la muerte de la Filosofía se opera siempre con estos dos sobreentendidos:

1) Que la Filosofía es, desde luego, una actividad práctica.

2) Que actividad práctica significa sólo —al menos se *usa* tan sólo con este significado— practicidad abierta y unitaria.

El primer supuesto, según lo que llevo dicho, lo comparto plenamente, y cualquiera otra opinión sobre el asunto me parece metafísica o mística. Pero el segundo supuesto me parece no menos metafísico. Es cierto que una practicidad *cerrada* resulta poco interesante al que no se beneficia de ella, excesivamente "egoísta", carente de interés político, un pasatiempo propio de la clase ociosa. Pero una practicidad que simultáneamente se concibe como abierta y unitaria es solidaria de una concepción escatológica y, por tanto, de una metafísica (véase el capítulo III de este libro, G). Es una concepción a la que incluso me atrevería no ya sólo a discutir la verdad o falsedad, sino a negarle el sentido. ¿No es enteramente gratuito reducir la Filosofía, como institución, a un sistema abierto de signos cuyo *único* término de referencia sea el comunis-

mo? Esto podría tener algún sentido cuando sobreentendemos que estamos hablando de filosofía política o de Filosofía del Derecho, pero es ininteligible cuando hablamos, por ejemplo, de filosofía lógica o filosofía natural. (¿Acaso no es aquél el marco en que se mueven los textos de Marx que antes se han citado? Los "marxistas" que defienden la tesis de la "realización de la Filosofía" no estarían, según esto, haciendo otra cosa que extrapolar al campo total de la conciencia filosófica lo que Marx habría establecido con sentido en el campo de una filosofía regional, la filosofía política.) La practicidad de la Filosofía, que, sin duda, abierta, sólo tiene sentido, dada la naturaleza del sistema de signos que la constituyen, en un contexto recurrente. Los filosofemas producen nuevos filosofemas; pero este proceso no es cerrado, sino que tiene lugar a través de la misma inserción de los filósofos en el curso social. De este modo, la practicidad de la filosofía, desde un punto de vista formal, no significa sino esto: que la Filosofía es un componente de la propia cultura, que, por tanto, constituye una actividad recurrente y que, de algún modo —en mayor o menor cuantía, según las sociedades—, influye en el proceso de la cultura, y se propone influir, a la vez que está influida por ella.

NOTA TERMINOLOGICA: SOBRE EL SENTIDO DE LA PALABRA "METAFISICA"

A lo largo de estas páginas aparece muchas veces la palabra "metafísica". Por ello, quiero precisar el sentido en que desearía utilizarla.

Cuando se usa esta palabra como adjetivo, suele transportar una pesada carga valorativa: no es una palabra neutral. O bien el valor es positivo —*metafísico* es el conocimiento de lo más alto, de lo más noble y, por tanto, el conocimiento más alto en dignidad, aunque acaso sea el más oscuro e incierto (Sto. Tomás: "Apetecemos más saber un poco de las cosas más nobles y más elevadas, aun cuando las conozcamos *topice* y *probabiliter*, que saber mucho y con certidumbre de las cosas menos nobles". *De anima*, L. I, lect. 1.ª)— o bien el valor es negativo —*metafísico* es el conocimiento "visionario" de lo trasempírico e indemostrable y, por tanto, no es siquiera un conocimiento—. (Con espíritu cartesiano —al que no fue siempre fiel el propio Descartes— se objetará al texto de Sto. Tomás: el conocimiento no se divide en cierto e incierto; el conocimiento "incierto" no es ni siquiera conocimiento. Por tanto, la comparación de Sto. Tomás es disparatada y sofística, y contiene una petición de principio, a saber: que, verdaderamente, el "conocimiento de lo más alto" sea un conocimiento.)

La observación fundamental que quiero hacer, por medio de esta nota, es la siguiente: que me parece que

el propio concepto de "Metafísica" es utilizado muchas veces —incluso por quienes lo gravan con una carga negativa— como un concepto él mismo metafísico.

En efecto: el concepto de "Metafísica", en la que llamaremos su *primera acepción* —la que tiene que ver con su sentido originario, tal como fue acuñado por el editor de Aristóteles, la que está presupuesta por quienes le dotan de "carga positiva"— es, desde luego, un concepto metafísico. Digamos que es un "autoconcepto metafísico del propio pensamiento metafísico", v. gr.: "conocimiento del ser que está más allá de la Física", del "ser transempírico", no espacial y no temporal, conocimiento de lo *precisivamente,* pero sobre todo positivamente, inmaterial (Dios, espíritus, intelecto, agente...). Evidentemente, este concepto de conocimiento metafísico es, él mismo, metafísico, en el propio sentido de la primera acepción.

Ahora bien: es posible negar la carga positiva del concepto en su primera acepción, y seguir, sin embargo, prisioneros de la misma. La *primera acepción negativa* sigue siendo metafísica: es la simple contrafigura de la primera acepción positiva. Por decirlo así, la primera acepción negativa seguiría designando un "lugar metafísico", aun cuando luego lo declarase vacío. La cuestión puede aclararse si hacemos referencia a un "lugar metafísico" más definido. Por vía de ejemplo: cuando se formula la pregunta: "¿existe Dios?", como si tuviese sentido, tanto si se acepta la respuesta en *sí,* en *no* o en *no puedo decidirme,* estamos designando un "lugar ontológico" para la deidad —digamos D (x) de suerte que la pregunta puede tener estas respuestas:

1.ª: (x) D (x); es decir, algo así como la tesis panteísta, si el campo de la variable es todo ente. Esta primera respuesta podría tener la forma: —(E x) —D (x), equivalente formalmente a la anterior: "no existe ningún ente tal que no sea Dios", aunque ya no podría tomarse como fórmula del panteísmo; valdría igual para el nihilismo.

2.ª: —(x) D(x) ≡ (Ex) —D(x). "Existe algún ente que no es Dios".

3.ª: (x) —D(x) ≡ —(Ex) D(x). Valdrían como fórmulas del ateísmo, con las mismas reservas de la respuesta primera.

4.ª: (Ex) (Ey) (Ez) ... [Dx ∧ Dy ∧ Dz ∧ ... ∧ Jxy ∧ ∧ Jxz ∧ Jyz ...]. Esta sería una fórmula del politeísmo.

5.ª ∧ x D(x), sería una fórmula del monoteísmo.

6.ª: ["1.ª"v"2.ª"v"3.ª"v"4.ª"v"5.ª"v ... "n"], podría servir como fórmula del agnosticismo, tal como aparece ya en el famoso fragmento de Protágoras (Diels, B 4). Adviértase que esta formulación del agnosticismo delata su naturaleza de teoría de "segundo grado" (metalingüística), encubierta cuando se le hace equivalente a la "doctrina de lo incognoscible", tipo Spencer, en la que el concepto de "lo incognoscible" es pensado como si tuviese "referencia" (en el sentido de la *Bedeutung* de Frege). En general: cuando definimos la Metafísica como el conocimiento de *lo que (quod)* está más allá de la experiencia, estamos ya en una perspectiva metafísica. Podríamos expresar esto en la forma de un argumento "doblado" del argumento ontológico: "Sólo podemos tener la idea de Dios si afirmamos que Dios existe". El argumento ontológico doblado es el mismo argumento

de San Anselmo ("si tenemos la idea de Dios, entonces tenemos que afirmar que Dios existe"), aunque verbalmente disfrazado. Esto equivaldría a aceptar el planteamiento del argumento ontológico, pero no la conclusión que se quiere sacar de él, el "modus ponens", a partir de la hipótesis, que San Anselmo da por evidente: "tenemos la idea de Dios" (D). Pero esto es lo que se trata de demostrar, y aquí se apoyaría la inversión que, en realidad, recibe el argumento en la filosofía moderna, incluso por quienes lo admiten. Quienes lo admiten, sin embargo, entre los filósofos modernos, diríamos que han abierto "el proceso", no ya a la existencia de Dios, sino a la misma idea de Dios: aparece este "proceso" en el Descartes de la "Tercera meditación", en la misma "prueba de la posibilidad de Dios", de Leibniz, y, sobre todo, en Hume (por ejemplo, en la parte IV de los "Diálogos sobre religión natural"). (Véase D. Henrich "Der ontologische Gottes beweis", Tübingen, 1960, pág. 14.)

Es preciso apelar a otras definiciones no metafísicas de Metafísica, a definiciones que llamaremos operatorias. conozco dos acepciones de "Metafísica" que, al menos, parecen acuñadas por procedimientos enteramente distintos de los que conducen a la primera acepción:

— La acepción de Marx (en *L. Feuerbach*), que llamaremos "segunda acepción". Pensamiento metafísico equivale a pensamiento sustancializador, inmovilizador (la conexión entre la idea de "sustancia" y la idea de "inmovilidad" es de estirpe aristotélica: el movimiento, como es sabido, para Aristóteles, es solidario de los "accidentes").

— La acepción de Bradley *(Appearance and Reali-*



ty) que constituirá nuestra "tercera acepción": "metafísica es el esfuerzo por comprender el universo no sólo en sus partes, sino, de algún modo, como un todo". (Aunque la noción misma de "universo total" sea metafísica, no lo es la definición de Bradley, por cuanto se refiere al "esfuerzo", i.e., al sistema de operaciones que aplica la categoría "todo" de un modo recurrente.)

(También es operatoria, en un plano metalingüístico, la definición de Andrónico de Rodas, pero esta definición carece aquí de interés directo.)

¿Qué tienen de común estas tres acepciones de la palabra "Metafísica" que hemos considerado, y, en particular, la segunda (la que asociamos a Marx) y la tercera (la que asociamos a Bradley)? ¿No son de todo punto heterogéneas? ¿No será totalmente arbitrario escoger alguna de ellas, según los gustos y —para quien esté en una posición antimetafísica— no es totalmente arbitrario escoger la acepción segunda o la tercera? Voy a intentar demostrar que no: que hay una "acepción privilegiada". Esto sólo es demostrable por procedimientos internos, "geometrizando" las acepciones, de suerte que lleguemos a comprender de qué manera una acepción, desarrollándose —como el triángulo rectángulo, girando sobre un cateto, produce otra figura, el cono de revolución—, *produce* las restantes. Esta "geometría de las ideas", por lo demás, no trata de pasar por una historia de las transformaciones semánticas, que es asunto de los filólogos. Tampoco el geómetra pretende que el concepto de "cono" —o el de "redondel" del que nos habla Poincaré— proceda de un desarrollo del concepto de "triángulo", o de "circunferencia". Las conexiones recíprocas

entre la "geometría de las ideas" —es decir, según pretendemos, de la Filosofía— y la Semántica, son muy complejas, pero aquí no procede decir nada más sobre el asunto.)

Me parece que es la segunda acepción de "Metafísica", la de Marx, aquella que merece ser escogida como primitiva, desde un punto de vista "geométrico". La noción kantiana de "Metafísica dogmática" es ambigua, y se diría que participa de la primera acepción, aunque tiene muchos rasgos de la segunda y la tercera. Cassirer habla de esto, por ejemplo, en su libro, que tengo a mano: "The Philosophy of Symbolic Forms", vol. III (Yale University Press, 1965, pág. 4 ss.).

En efecto: la acepción segunda evoca algo así como una operación bastante precisa: la sustancialización, la desconexión (abstracción formal) de lo que está conectado, la reificación, la hipóstasis o inmovilización de lo que fluye, el bloqueo de los conceptos funcionales, sustituidos por lo que Cassirer llama "conceptos sustanciales". Desde esta operación —que, a su vez, por supuesto, necesita ser analizada, como necesita serlo el triángulo rectángulo que, sin embargo, genera el cono— podemos llegar a las otras dos acepciones:

— A la primera: si los entes positivamente inmateriales (Dios, ángeles, espíritus, intelecto agente) son entes metafísicos, lo serán no ya por su significado, sino debido a que resultan de la operación sustancializadora. Esto equivale ya a adoptar un punto de vista crítico-genético sobre estos conceptos metafísicos, según la primera acepción. La "idea de Dios" no será metafísica porque designe a un ente transfísico, inverificable, incog-

noscible, etc., sino porque es la resultante de sustancializar ciertas cualidades o ciertas relaciones, tales como "pensamiento", "conciencia", "infinitud". Otro tanto se diga de las ideas de "espíritu", "entendimiento agente". Según esto, llamar "metafísicos" a estos entes "positivamente inmateriales" no es tanto afirmarlos o negarlos, cuanto instaurar un método de análisis genético de sus ideas respectivas.

— A la segunda: considerar al universo como un todo es también el resultado de una operación sustantificadora, aplicada ahora al conjunto indefinido de partes heterogéneas. El universo como un todo es, además, inmóvil: porque si se mueve, tendrá alguna parte —la mera permutación de las dadas, en tanto que ella es un *evento*— que no estaba contenida en el todo.

Por último, la segunda acepción de "Metafísica" que hemos seleccionado constituiría, de hecho, una acepción copiosamente usada —aunque no nombrada— en multitud de frases y contextos. Valgan de ejemplos las acusaciones que muchos analistas (v. gr., Urmson o Pears) dirigen contra el "atomismo lógico", considerado como "metafísico" por cuanto que introduce "proposiciones indivisibles" que se comportan como sustancias inmóviles e independientes en el universo lógico.

I. LA FILOSOFIA NO ES UN SABER SUSTANTIVO

—A—

CUATRO SENTIDOS DE LA EXPRESIÓN "SABER SUSTANTIVO"

La Filosofía —dice Sacristán, como algo que se da por descontado— no es un saber sustantivo. Pero la expresión "saber sustantivo" es muy ambigua y, usada en general, sólo sirve para confundir la cuestión. Sacristán usa la palabra en toda su ambigüedad, como conviene a un discurso del género epidíctico. Pero nosotros, que cultivamos el género deliberativo, necesitamos hilar más delgado.

Sobreentendemos que con la expresión "sustantividad de un saber" se quiere aludir a algo así como su autonomía. Un saber será sustantivo cuando tiene una cierta "subsistencia", cuando descansa en sí mismo, cuando tiene un contenido propio y no se resuelve en otros saberes.

Según esto, la "sustantividad" de un saber sólo tiene sentido determinando la naturaleza de esa subsistencia, y delimitando los restantes saberes, por respecto a los

cuales pretende ser independiente. Ahora bien, salvo que se invoque el concepto de un "saber absoluto", ningún saber es sustantivo, en general, sino tan sólo relativamente. Para nuestros efectos será suficiente distinguir cuatro niveles en los que puede entenderse la sustantividad de un saber:

a) Un nivel que llamaremos *metafísico*. Un saber sería sustantivo en este nivel, si su misma realidad pudiera quedar categorizada por la noción de sustancia, en el sentido metafísico que la filosofía clásica atribuye a esta palabra. La idea de un *saber subsistente* es de cuño teológico: el Dios de Aristóteles (pensamiento de su pensamiento, νόησις νοήσεως) o de Sto. Tomás *(Ipsum intelligere subsistens)*. Pero también podemos perseguir esta noción en la "substancia pensante" *(res cogitans)* de Descartes, o en la "Idea" de Hegel *(Enciclopedia,* 213: "La Idea es el principio, la sustancia única y universal, y en su forma verdadera está desarrollada como sujeto y, por tanto, como espíritu").

Aunque pudiera parecer paradójico, la categoría del saber sustantivo, en el sentido metafísico, creo que está *usada* por algunos formalistas. El Formalismo intenta desconectar los saberes matemáticos o lógicos de sus conexiones empíricas "parásitas": por ejemplo, la noción "doce" de las "docenas" empíricas (los Apóstoles, los mariscales de Napoleón, los dioses olímpicos, los signos del zodíaco, los meses del año...). La noción "doce" podría definirse, con los recursos de la Lógica de predicados, mediante una expresión de este tipo:

$$12 = \text{df. } \hat{a}\ [(Em)(En)(Eo)(Er)(Es)(Et)(Eu)(Ev)(Ew)(Ex)(Ey)(Ez)(\alpha = [m,n,r,s,t,u,v,w,x,y,z] \wedge Jmn \wedge Jmo \wedge Jmr \ldots)]$$

La tentación de interpretar esta noción de "doce" como sustantiva —y, en general, los sistemas formales— es obvia. Pero claramente esta tentación no es sino un caso particular del "fetichismo" de los símbolos. La definición que hemos esbozado sigue *descansando* en una docena empírica, a saber, la formada por las manchas de tinta de los cuantificadores, sometidos a las leyes de la Física. La propia relación lógica (x) (x = x) descansa en las leyes físicas que gobiernan las moléculas de tinta constitutivas de los símbolos. El Formalismo es posible, por tanto, en la medida en que pueda *interiorizar* un material empírico tipográfico que, desde luego, no es una sustancia en el sentido metafísico.

A este propósito, consideramos —por tomar un ejemplo— la exposición de Douglas Gaskin (*Matematics and the world,* apud Flewx, *Second Series,* págs. 204 ss.). El juicio "7 + 5 = 12" —dice Gaskin, desde una perspectiva convencionalista— no es una verdad física, ni procede, como pretendía Mill, de una inducción psicológica (muchas veces nos equivocamos al sumar), ni física (podría existir un mundo en el cual siete esferas de cera, más de cinco esferas de cera, dieran por resultado once esferas —si dos de ellas se fundían, o si la cera de una esfera, derretida, se distribuyera por las restantes—). No por ello la expresión matemática "7 + 5 = 12" queda-

ría refutada, ni siquiera aunque, en un mundo determinado, todos los objetos se comportasen según el esquema "7 + 5 = 11". Pero, entonces ¿qué *status* corresponde a la relación "7 + 5 = 12"? No es factual; ni siquiera re refiere a hechos psicológicos ("But '7 + 5 = 12' does not mean the same as the proposition about what you get on counting groups"). Para Gaskin, la proposición "7 + 5 = 12" es una especie de recomendación verbal. Pero es ésta dicotomía entre el plano *verbal* y el plano *factual*-físico la que encuentro discutible. En modo alguno pretendo sugerir que "7 + 5 = 12" se refiera a "entes matemáticos", en el sentido del platonismo, ni siquiera a "entes psicológicos". Simplemente llamo la atención acerca de que si "7 + 5 = 12" no es factual —en el sentido inductivo de Mill— lo es en otro sentido, precisamente aquél por el cual es verbal. Al ser verbal es factual: sencillamente, porque las palabras también son hechos físicos, si bien hechos físicos "artificiales", trabajados y seleccionados por la actividad humana. Según esto, la "recomendación" "7 + 5 = 12" no es verbal en un sentido excluyente (= "no-físico"), sino incluyendo una categoría de objetos físicos: la de aquellos objetos de nuestro mundo práctico que se comportan como "individuos corpóreos", v. gr., sólidos, de suerte que mantienen su "identidad" dentro de ciertos márgenes temporales y espaciales. Estos objetos (en el ejemplo que analizamos, los trazos: l,l,l,l,l,l,l,l,l,l,l,l,) son utilizados como *metro*, y sólo por este motivo son "formales", sin dejar de seguir siendo materiales, físicos. Sólo con esta interpretación puede explicarse que adquiera significado *físico* el comportamiento de un mundo en el que

regularmente se verificase "$7 + 5 = 11$". (¿Por qué, en efecto, iba a ser *anómalo* el comportamiento físico de este mundo si la expresión "$7 + 5 = 12$" fuese "extra-física", "verbal"? Si tal comportamiento nos parecería "curious" —pág. 208— sería por referencia a otra región de hechos en donde "$7 + 5 = 12$".) La Aritmética es, ella misma, una categoría física que ha adquirido una "racionalización", en tanto que ofrece una información sobre un mundo físico, si bien un mundo físico trabajado según ciertos esquemas. Por tanto, "$7+5=12$" expresa, según nuestra interpretación, lo que ocurre cuando *contamos* un conjunto de objetos físicos, según una técnica de recuento: la universalidad de esta proposición es solidaria a la posibilidad de coordinar otros conjuntos de objetos físicos al tipo de objetos que hemos escogido como patrón. Los ejemplos que Gaskin analiza están elegidos de suerte que se asiste en ellos a un cambio en las "técnicas de recuento" —las técnicas de contar longitudes y áreas—. Pero, anturalmente, la universalidad de estas lecciones matemáticas presupone que se mantengan las mismas técnicas cada vez. Observa Gaskin: si medimos una habitación de 3×4 metros, y, aplicando una "extraña" tabla, le atribuimos un área de 24 metros, no por ello el resultado es inútil, incluso para calcular el número de baldosas de 1×1 necesarias para cubrir la habitación: basta que contemos las baldosas de un modo apropiado ("1" al tomarla del montón, "1" al disponerla sobre el suelo). Pero me parece evidente que aquí se ha cambiado el sentido del relator "$=$" y, lo que es más importante, si ese cambio de sentido puede, desde luego, adaptarse a la

experiencia racional, es precisamente en la medida en que esas mismas baldosas —cuando no están afectadas por leyes "extrañas", es decir, cuando se coordinan con los trazos 1,1,1,1,...— satisfacen la relación "7 + 5 = = 12", en el sentido ordinario del relator "=".

b) Un nivel *psicológico*. Un saber será "sustantivo", desde el punto de vista psicológico, cuando, por así decir, esté acoplado a un manantial de experiencia que explota en exclusiva. Me apresuro a decir que ni la Filosofía ni las ciencias positivas pueden ser llamadas "saberes sustantivos" en este nivel. Las Matemáticas formalizadas, por ejemplo, suponen una serie de experiencias previas sensomotoras, sin las cuales resultarían ininteligibles (Piaget, Mannoury, etc., etc.). Es cierto que el *Cogito* cartesiano, o la *experiencia original*, la "absolute Erfahrung" (vid. K. Held: *Lebendige Gegenwart*, M. Nijhoff, 1966, pág. 67) de Husserl, parecen aproximarse a la forma de un saber psicológicamente sustantivo. Pero el manantial de esta "corriente de conciencia" está situado más *atrás* del Ego, porque el Ego no es sustancia, sino un corte de una corriente biológica que avanza a través de la tradición histórica, social.

c) Un nivel *lógico-epistemológico*. Aquí, "saber sustantivo" equivale, por ejemplo, a la estructuración de un saber según las líneas de un sistema; eminentemente, de un *sistema formal*: un lenguaje con términos (funtores de grado cero, variables...) específicos, con relatores característicos, con axiomas independientes, consistentes, etcétera, etcétera. Así, la teoría de los conjuntos es un saber sustantivo, en este nivel. Pero no es un saber sustantivo en un sentido absoluto: en primer lugar, este sa-

ber incluye la utilización de las constantes lógicas, sin las cuales no es posible construir ningún sistema formal (ya la presencia de las constantes lógicas rompe la "autonomía" de un saber especial); en segundo lugar, este saber formal incluye otra masa enorme de "saberes materiales", relativo al reconocimiento de los símbolos, a las reglas operatorias... (Podríamos aplicar aquí la observación platónica: aprender a leer comporta conocer las figuras de las letras y sílabas, identificarlas y separarlas, y en la *composición* misma de las sílabas —συμπλοχή— residiría la lectura lógica. (Ver *Político*, 278 b.) En tercer lugar, ni siquiera en el plano de la prueba de las verdades, escritas ese lenguaje, cabe hablar de autonomía del sistema: tal es la tesis de la "limitación de los formalismos" que cabe extraer del teorema de Gödel, para utilizar la expresión de Ladrière *(Les limitations internes des formalismes,* Louvain - París, Nauwelaerts - Gauthier, 1957).

Concluiremos con esta formulación: la sustantividad lógico-epistemológica de un saber científico sólo puede exigir un alcance abstracto; sólo es sustantivo un saber cuando, poniendo entre paréntesis otros grupos de saberes que lo nutren, lo consideramos abstractamente según ciertos criterios "ad hoc".

d) Un nivel *doctrinal*. Sustantividad doctrinal o, como también diremos, gnoseológica, significa sencillamente que el saber compone una doctrina especial, aun cuando esta doctrina carezca de sustantividad lógico-epistemológica, y, por supuesto, psicológica. La Optica, por ejemplo, es un saber sustantivo desde el punto de vista doctrinal, gnoseológico: constituye una "especiali-

dad", la tarea propia de un gremio de científicos. Pero la Optica carece de sustantividad epistemológica y lógica: descansa en las Matemáticas, en la Mecánica y en el electromagnetismo, pero los conjunta de tal manera que compone una doctrina peculiar, sustantiva. Análogas consideraciones podrían hacerse a propósito de la Termodinámica. ¿Se diría que cualquier trozo de un saber más amplio, en tanto que tiene un mínimo contenido, es gnoseológicamente sustantivo? Evidentemente, no. La ecuación de la hipérbola, diríamos, no es gnoseológicamente sustantiva —aunque pueda constituir el tema de una lección o de un libro— en tanto que está ligada a la de las restantes cónicas. Renunciamos, por supuesto, en estas páginas, a dar criterios de sustantividad gnoseológica. Nos es suficiente sugerir que esta sustantividad es algo más que la que corresponde a cualquier segmento temporal o espacial de una fila de signos más larga; que hay ciertos criterios lógico-materiales —v. gr., el constituirse en un grupo de transformaciones, aun cuando este grupo no sea sino un subgrupo de otro más amplio.

Esta acepción gnoseológica es seguramente la que utiliza Sacristán: los temas de la Filosofía han sido rescatados por las ciencias: v. gr., por la Física. Mientras que "hay conocimientos generales y elementales de Física que transmitir, no hay en cambio saber filosófico sustantivo" (pág. 20). En este contexto, *sustantivo* significa, sin duda, "doctrinalmente sustantivo", algo susceptible de ser enseñado. Ahora bien, esta consideración resulta totalmente gratuita: que una disertación filosófica deba presuponer conceptos científicos, o de sentido común, previos, no significa que no pueda instituir un aná-

lisis —gnoseológicamente sustantivo—, así como cualquier metalenguaje supone el lenguaje, sin que por ello carezca de sustantividad gnoseológica (la gramática española es un metalenguaje de la lengua española: sin ésta, aquél carece de sentido. Pero ello no significa que la gramática carezca de contenido, de sustancia gnoseológica). El problema, ciertamente, estriba en encontrar criterios que permitan determinar en qué nivel la Filosofía puede ofrecer "conocimientos", pese a que siempre se presupongan otros anteriores, como tema o como fundamento.

—B—

Sustantivación y racionalización

Todos los sentidos de la sustantividad del saber —metafísico, psicológico, epistemológico y gnoseológico— que hemos mencionado son abstractos: se diría que están dibujados en un plano, que no configuran sobre un tablero superficial, aunque ello no excluye, sino todo lo contrario, la constitución de una trama de relaciones dadas precisamente en ese plano o tablero abstracto. Pero el "tablero" debe ser considerado como una sección transversal de un volumen, que representase el desarrollo histórico del proceso social. Es necesario dotar a nuestro plano de una tercera dimensión. Entonces, todos los sentidos o acepciones de la sustantividad de los saberes, configurados en ese plano —intemporal, o presente abstrac-

to o, digamos, aoristo— quedan críticamente corregidos. El neopositivismo (a diferencia del positivismo clásico de Comte —ley de los tres estados—) propende a seccionar el proceso, manteniéndose en el tablero del presente ahistórico: me parece que el discurso de Sacristán flota también, cómodamente, en ese tablero.

Ahora bien: ¿qué significa para nosotros insertar los diversos tipos de saber sustantivo en esta tercera dimensión que es el proceso histórico? Sea suficiente decir algo así como lo siguiente: que todos nuestros saberes presentes —científicos, técnicos, políticos, filosóficos— son las crestas de un "mar de fondo" que identificamos con la "conciencia neolítica", con el "pensamiento salvaje", del cual nuestros saberes son una elaboración en curso. Esta perspectiva nos permite formular la siguiente hipótesis: la sustantivación de los saberes constituye un caso particular del proceso general de "diferenciación" del trabajo social, a partir de un "fondo primitivo"; y esta diferenciación no es un "armónico desarrollo" —al menos, no hay ningún fundamento para semejante "hipótesis confortable"—, sino un despliegue de corrientes que avanzan, se entrechocan, se refuerzan o se destruyen.

El proceso histórico de diferenciación social es un proceso racional. "Racional" tampoco significa aquí algo así como "ecuánime", "armónico"; la racionalidad tiene lugar, precisamente, en el conflicto, en el ajuste de las distintas corrientes que avanzan en el tiempo. ¿Qué significa entonces, positivamente, una conducta racional? Sin duda, una conducta lógica; y, a su vez, por "conducta lógica" sobreentendemos la conducta de aquellos animales dotados de sistema nervioso que son estimulados

por señales organizadas según ciertos patrones (según este criterio, encontramos ya las formas lógicas en el mismo proceso de condicionamiento de reflejos, en tanto en cuanto el estímulo absoluto *se funde* con el estímulo indiferente en el desencadenamiento de una *misma* reacción) (24). Si llamamos "mente" a esta manera de estructurarse la conducta, la expresión "mentalidad prelógica" de Lévy-Brühl es casi una "contradictio in adjecto". O, para decirlo con palabras de Lévi-Strauss, no hay tanto un "pensamiento salvaje", cuanto un "estado salvaje del pensamiento".

Ahora bien, el gran peligro de atenerse a una definición de la racionalidad, por medio del simple concepto del comportamiento "lógico-formal", es perder el sentido de la distinción entre el "pensamiento salvaje" y el pensamiento científico, por ejemplo. El mismo Lévy-Strauss se ha dejado arrastrar alguna vez por la distinción entre "forma lógica" y "contenido" o "materia" del pensamiento, y ha llegado a escribir que, en el estadio salvaje, el pensamiento no está al margen de la lógica "ni es menos científico que la ciencia moderna" (25). Con esto se demuestra no poseer un criterio de discriminación entre la racionalidad precientífica y la científica, y se abre el camino a la confusión, por ejemplo, entre la Teología y la Ciencia. (De hecho, tradicionalmente, la "teología escolástica" se consideraba como una ciencia, si bien subalternada a la ciencia de los beatos —el *silo-*

---

(24) Una exposición muy interesante de la teoría de los reflejos condicionados puede verse en el libro de COLODRÓN: *Medicina cortico-visceral*. Ed. Península, 1966.

(25) *El pensamiento salvaje*. Trad. esp. Fondo de Cultura, México, 1964, p. 35.



gismo teológico consta de una premisa de fe, de una premisa de razón y de una conclusión "científica", teológica; véase, p. ej., Sto. Tomás, I, q.l., a. 2—. El padre Malebranche —*Entretiens sur la Metaphysique,* 14— no hace sino radicalizar esta concepción: "los que estudian Física nunca razonan contra la experiencia... los hechos de la religión o los dogmas establecidos son mis experiencias en materia de Teología". Ultimamente, el padre Bochenski —en *The Logic of Religion*— nos ofrece una muestra de cómo es posible verificar estructuras lógico-formales en el pensamiento religioso, e incluso utilizar la noción semántica de verdad de Tarski en un contexto tal que la diferencia entre la verdad religiosa —y la experiencia religiosa— y la verdad científica —y la experiencia científica— casi se desvanece). No se trata de negar que el pensamiento salvaje sea lógico. Se trata de advertir que, no por serlo, es científico, y que, cuantos más silogismos contenga, más "barroco" —si se permite la expresión— es, más anticientífico, menos racional, en el sentido de la racionalidad científica.

Es preciso no disociar la "forma lógica" de la "materia", considerando la "forma" como la depositaria de una "racionalidad" que se aplica a diferentes contenidos ("materia") por motivos extrínsecos a la racionalidad misma. La forma lógica es tan sólo el modo de organizarse ciertos contenidos, el modo de establecerse la conexión de unos materiales con otros en un contexto social. Desde un punto de vista lógico operatorio, la forma lógica se reduce a la misma descomposición de materiales, físicamente dados (v. gr., la fractura de un sílex) y su recomposición adaptada a "fines", es decir, esquemas

lógicos (v. gr., la articulación de un sílex en un mango). Las formas lógicas son, ante todo, un cierto modo de producirse las operaciones de descomponer y recomponer, de lo que, en términos "académicos", se llamará el análisis y la síntesis (Bacon, *Novum Organum*, L. I, 4, ofrece un criterio general de este concepto de racionalidad operatoria: "La potencia se reduce a aproximar o a separar los cuerpos unos de otros, todo lo demás es producido interiormente por la naturaleza, fuera del alcance de nuestra vista").

Entonces, el tránsito del pensamiento "salvaje" al pensamiento "civilizado" —para utilizar estas grandes abstracciones a título sólo de líneas auxiliares— debe formularse precisamente como el tránsito de un cierto tipo de contenidos operados a otro y, para decirlo con el espíritu de Bacon, como el tránsito de un cierto tipo de disposición de las separaciones y aproximaciones de los objetos, dados a cierta escala. Decir que estos diversos tipos de contenidos —de materialidades— tienen la misma forma lógica —*mismidad,* que es siempre retrospectiva— no nos autoriza a apelar a una estructura mental (sintáctica) independiente de esas materialidades, sino, a lo sumo, a una conexión genética entre ellas.

La racionalidad, entonces, incluye también la referencia a la materia, y el tránsito de un tipo de materialidad a otro es también el tránsito de un tipo de racionalidad a otro; es decir, representa una evolución de la racionalidad misma. Si insistimos en llamar "racional" al pensamiento salvaje, habrá urgentemente que adjetivar esta racionalidad. Hablaremos —usando a nuestro modo

una distinción kantiana— de *racionalidad dogmática* y de *racionalidad crítica*.

Si concebimos las formas lógicas como una cierta función (una aplicación) entre conjuntos de variables —estímulos de un sistema nervioso y, en el hombre, señales de naturaleza social— las funciones mismas podrían hacerse consistir en "identificaciones" entre los diversos contenidos. En esta hipótesis es relevante la naturaleza misma de esos contenidos, su escala y, por así decir, los parámetros mismos de la función. Parece claro que las formas lógicas pueden enlazar materiales cuya escala sea distinta de aquella en la que aparece la "silueta" del cuerpo individual, separado de los demás cuerpos: las especulaciones metafísicas de Parménides, dentro de su rígida lógica interna, disuelven, por así decirlo, la silueta del cuerpo, que queda reducido a una apariencia (la misma doctrina atomística de Demócrito tiene la virtud de reducir los cuerpos humanos a un tipo de realidad, diríamos, de "segunda clase", "honoraria"; las realidades auténticas, de primera clase, son los átomos cuya figura y escala no es la del cuerpo humano; átomos invisibles: por ello, aunque estos átomos se conciban como corpóreos, siguen siendo metafísicos) (26).

Mi propuesta es la siguiente: tomar la "individualidad corpórea" como parámetro de las funciones lógicas, en el punto en que estas funciones constituyen la racionalidad crítica. Si tenemos en cuenta que la conciencia corpórea individual no es una realidad metafísica, sustan-

---

(26) Lenin (*Cuadernos filosóficos*) defiende el sentido antimetafísico de los átomos de Demócrito, pero su perspectiva tiene otro sentido.

cial o natural —y, por tanto, un dato previo a la constitución general de la racionalidad—, sino que es, ella misma, un producto cultural, una resultante del propio proceso de producción (separación y aproximación, según Bacon), podremos comprender que la determinación de las formas lógicas en la "escala" individual debe considerarse como un episodio relevante en la evolución de la misma racionalidad. Mi idea central podría exponerse de este modo: la "conciencia individual" es una estructura en cuya cristalización intervienen, tanto como sus componentes endógenos (por ejemplo, las llamadas sensaciones cenestésicas) los componentes exógenos —por respecto a la propia silueta anatómica— de la conciencia, que originariamente ni siquiera es una estructura individual, sino social (27). Ahora bien, si esto es así, ¿cómo

(27) El pensamiento de que algo así como la conciencia corpórea individual es un producto social y no una emanación fisiológica o espiritual de un cuerpo o de un espíritu individual es muy antiguo. Por una parte, engrana con la teoría de la conciencia desarrollada por la filosofía alemana (Fichte y Hegel) y por Marx: la conciencia individual no es sustancia, sino el resultado de las relaciones objetivas establecidas entre los mismos sujetos, aunque independientes de su voluntad; relaciones que producen una estructura en cuyo seno se produce la conciencia subjetiva. Es también una tradición de la sociología francesa. Habría que citar investigadores, de otra parte tan heterogéneo, como Durkheim—*Formas elementales de la vida religiosa*—, Mauss—*Una categoría del espíritu humano, la noción de persona, la noción del Yo* (1938)—, Leenhardt—*Do kamo* (1947)—. Con todos los riesgos inherentes a una interpretación de esta índole, podríamos utilizar las experiencias con los canacos de Nueva Guinea, como ilustración, culturalmente cristalizada, de la disociación entre la conciencia (concepto con el que traducimos "do kamo") y el cuerpo individual. "Do kamo" no está delimitado ante sus propios ojos: ignora su cuerpo, que figura como un mero soporte, y sólo se perfila por sus relaciones a los otros (si llamamos "a" a "do kamo", tendremos: "a" y su padre, "a" y su

no valorar la significación de esta estructura en el proceso mismo de evolución de la conciencia racional? ¿Cómo dejar de establecer la conexión entre la conciencia individual, como *distribución* de una estructura social, grupal, previa, y el requisito de la "repetibilidad" de las experiencias, comúnmente aceptado? Bien entendido que, desde nuestra perspectiva histórica, la conexión no se reduce a postular que "puesto que la conciencia es individual ("el juicio íntimo del tribunal de la razón") toda experiencia debe poder ser verificada individualmente": esto es, en una gran medida, imposible. La conexión queremos establecerla más bien en sentido inverso: puesto que la conciencia individual es una estructura histórica —es decir, un proceso resultante de causas reales y obje-

---

tío materno, etc. Pero "a" no corresponde a un cuerpo humano único. Leenhardt, cap. XI). A las experiencias antropológicas de esta índole hay que sumar las experiencias psicológicas y neurofisiológicas, que demuestran hasta qué punto la "conciencia corpórea" es una estructura que cristaliza a partir de factores psicológicos previos: habría que recordar aquí los nombres de Head—y su concepto de "esquema corporal"—, de Schilder—y su concepto de la "imagen corpórea"—, de Piaget, de Lacan (*le stade du miroir comme formation du "je", etc.* (1949), entre otros importantes investigadores. Plantea cuestiones especiales la posibilidad de aislar un cerebro de su cuerpo (Robert White) y, sobre todo, la del híbrido resultante de trasplantar un cerebro en un cuerpo ajeno—con una aferentación diversa, que debería superponerse a los patrones mnénnicos del cerebro trasplantado. Pero este hipotético híbrido no dejaría de ser una anómala realidad, que trata de adaptarse al espacio social de individuos corpóreos—. Por último, sería necesario reanalizar el significado de muchos procesos de nuestra historia y tradición cultural para la formación de la conciencia individual: pongamos por caso la consolidación de las constituciones democráticas, la evolución del derecho procesal y penal—"habeas corpus", p. ej.—, la función de la tecnología en la acuñación de patrones distributivos individualmente (indumentaria, útiles, etc., etc.).

tivas, exteriores a la propia conciencia (28)—, la constitución de la racionalidad crítica debe interpretarse en la perspectiva del proceso mismo de cristalización de esta estructura de la "conciencia individual corpórea". Y, como quiera que la constitución de esta racionalidad está dada como un proceso lógico —definible como la distributividad de ciertas operaciones, respecto de otras, en un campo social—, también se nos dará como un proceso lógico la constitución de la propia individualidad corpórea.

La racionalidad crítica —individual— representa (si atendemos a su génesis estructural) un esquema cuya virtualidad socializadora es muy grande, en cuanto contiene, por ejemplo, una regla de distribución (de multiplicación) de las informaciones (señales, mensajes). Pero, al propio tiempo, la génesis de esta estructura debe preservarnos de la tendencia a hipostasiar —"fetichizar"— la conciencia individual. Es preciso no olvidar que se trata de una resultante abstracta, artificial, de procesos opera-

---

(28) El principio de Marx: "El ser social de los hombres determina la conciencia, y no la conciencia el ser", significa esto mismo: en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un grado de desarrollo determinado de sus fuerzas productivas materiales (prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política,* uno de los "textos célebres). Este principio marxista, el principio del materialismo histórico, constituye de hecho, hoy por hoy, al margen de que se acepte o no doctrinalmente, un canon metodológico de la investigación histórica y de todas las ciencias antropológicas. Naturalmente, los contenidos que caen bajo la jurisdicción de este canon son múltiples: por ejemplo, las ideas jurídicas, artísticas, religiosas que puedan sobrevenir a una conciencia individual. Pero, ¿por qué no también la propia *forma* de la conciencia individual? Tal es el alcance de lo que se postula en nuestro texto.

torios de reflexivización de relaciones originariamente no reflexivas (pero sí simétricas y transitivas) entre los diversos contenidos convergente físicamente en un "cuerpo abstracto"; que la conciencia individual misma es esa síntesis abierta de mil procesos heterogéneos, engranados con la memoria cenestésica, que, por sí, no constituye conciencia, y cuyo valor es puramente operatorio y funcional, y en modo alguno "sustancial". Como sustancia —en el sentido aristotélico— la conciencia individual no existe; más bien diríamos que ella es una organización individual del trabajo social. Desde esta perspectiva, se neutralizan muchas dificultades que A. J. Ayer pone al criterio de identidad del individuo, que se funde en la continuidad espacio-temporal (*The Problem of Knowledge*, Penguin Books, 1956, V, 2). Sin duda, no es posible reducir el concepto de individuo a su cuerpo: el criterio de la "individualidad corpórea" debe siempre entenderse en el marco de una red de conciencias operativas, que son "indeducibles", porque estamos ya en ellas cuando nos disponemos a deducirlas (dialelo antropológico).

—C—

Totalización

El proceso de desarrollo de la producción, en cuanto proceso racional —dogmático o crítico— se nos aparece, de acuerdo con la regla de Bacon, como una *destrucción* (descomposición, análisis) de estructuras previas (percep-

ciones, instituciones, etc.); es decir, como un proceso regresivo, y como una *construcción* (composición, síntesis) según esquemas de identidad, a partir de los fragmentos obtenidos en el análisis; es decir, como un proceso progresivo, valga la redundancia a los filólogos. Y como el circuito procesal —regresivo y progresivo— es abstracto —i.e., se desenvuelve en esferas abstractas, en *especialidades:* la mecánica (cestería, agricultura, arquitectura...), la aritmética, el arte militar—, el proceso total cobra el aspecto de una diferenciación y como una desintegración de unidades previas en especialidades, instituciones, que van sustancializándose y acumulándose las unas al lado de las otras, determinando los problemas característicos de la interconexión, coordinación, engranaje o conflicto antagónico (descartamos la "hipótesis confortable"). Pero esto significa que la mera noción de "coexistencia" de esas esferas de racionalidad abstracta —por ejemplo, los estados políticos, en cuanto unidades abstractas económico-políticas— envuelve la noción de una "totalización" como proceso de segundo grado por respecto al proceso de primer grado correspondiente a la sustantificación (las especialidades en cuya materia figuran otras especialidades, no ya, por sí mismas, totalizadas). Distinguiremos cuatro tipos de totalización, que clasificamos según dos criterios —a su vez, los procesos de totalización pueden ejercerse sobre una región de las especialidades culturales o sobre su conjunto: hablaremos de totalizaciones *regionales* y *universales*.



1) *Criterio de distinción basado en el modo de relación entre las partes y el todo (criterio formal).*

Tipo: Totalización mecánica.

Entendemos bajo esta rúbrica todo proceso de ajuste parte a parte, llevado a cabo de tal suerte que las incompatibilidades se resuelvan a este nivel, o las conexiones se anuden también a este nivel. Se trata, por decirlo así, de un "rodamiento" de las partes en fricción continua, de suerte que las influencias parte a parte van propagándose en el conjunto hasta alcanzar un estado de equilibrio inestable, mecánico. Un modelo de economía de pura libre concurrencia puede servir de ejemplo de lo que llamamos "totalización mecánica", en la región o esfera económica.

Tipo: Totalización dialéctica.

Entendemos bajo esta rúbrica el proceso de ajuste de las partes, llevado a efecto por la aplicación de un "esquema del todo". El proceso es dialéctico —implica contradicción— en la medida en que el todo significa sólo una cierta actividad de alguna parte —lo que excluimos es la acción del todo trascendente, como concepto metafísico—, pero tal que dice referencia a las demás partes —la paradoja de la "especialidad en el todo" se nutre precisamente de esta contradicción—. El conjunto (regional o universal) de las partes es ahora considerado por

una de las partes y, por tanto, en cierto modo, esa totalización constituye a la parte totalizante en cuanto tal —en consecuencia, ésta sigue siendo parte, pero no ya "parte mecánica"—. Una economía planificada es un ejemplo de totalización regional dialéctica, porque siempre es una parte la que planifica, incluso una parte en beneficio propio, sin que ello signifique que no haya totalización. En general, el Estado podría tomarse como ejemplo de una institución totalizadora en la esfera política. (Sería absurdo olvidar estos procesos de totalización en la esfera política en nombre de una condena moral al sentido "partidista" que la totalización pueda envolver. En el 493, los plebeyos salen de Roma y se retiran al Monte Sagrado. Los patricios envían como parlamentario a Menenio Agripa, quien les expone el famoso apólogo que lleva su nombre. Este apólogo iba, sin duda, orientado a persuadir a los plebeyos sobre la conveniencia de someterse a la constitución republicana: por tanto, se trataba de un acto "partidista", de un "engaño". Sin embargo, era un acto político, totalizador. De hecho, se hicieron concesiones a los plebeyos, es decir, se tuvieron en cuenta las condiciones de equilibrio político y económico del sistema compatibles con su subsistencia. En este sentido, Agripa y su apólogo pertenecen a la superestructura del Estado republicano romano, y esta superestructura es un proceso racional, aunque tenga un signo "reaccionario"). Goldmann, desarrollando ideas de Lukács, ha insistido en el papel "totalizador", en el plano filosófico, de las clases sociales (véase *Sciences humaines et philosophie,* III, 2): "El máximo de conciencia posible de una clase social constituye siempre una visión psicológicamente coheren-

te del mundo, expresable en el plano religioso, filosófico, literario o estético".

La distinción de estos tipos ideales (límites) de totalización permite plantear la siguiente cuestión: ¿es posible eliminar las totalizaciones dialécticas (en tanto que suponen la presión de unas partes sobre las demás) y remitirnos al tipo de totalización mecánica? Conceptos tan centrales en la filosofía política como los de "democracia" o "anarquía" —como supresión del Estado— dependen, en todo caso, de estas cuestiones. La democracia —o la anarquía— ¿pueden definirse como la preferencia por el tipo de totalización en la esfera política? ¿O bien es precisamente todo lo contrario: el caso extremo de la totalización, a saber, cuando cada parte totaliza a todas las demás? En este sentido, ¿no implica la noción de "democracia" el uso de la categoría "estructura metafinita", con todos los riesgos que esa noción envuelve? (29). ¿No son utópicas las condiciones para que esa totalización extremada pueda llevarse a efecto en la esfera política? En cualquier caso, parece siempre abstracto el proyecto, porque habrá que definir previamente las "partes", v. gr., los ciudadanos capaces de totalizar. Lo que me propongo aquí al suscitar estas cuestiones tan "abstractas" es sencillamente lo siguiente: hacer ver cómo las discusiones políticas teóricas en torno a la democracia,

---

(29) Vid. G. Bueno: *Estructuras metafinitas* (Rev. Fil. del C. S. I. C., números 53-54, 1955). En la *Crítica de la razón dialéctica,* de Sartre (París, 1960), aparece, bajo el nombre de "nominalismo dialéctico", el uso de la idea "metafinita" muchas veces, pero concretamente en la noción de la dialéctica "como totalización de las totalizaciones concretas, operadas por una multiplicidad de singularidades totalizadoras" (Introducción, A, 9).

autogestión, anarquía, etc., arrastran *ideas* ontológicas tan generales como las de "todo" y "parte", y, por consiguiente, que es necesario vigilar el uso que se hace de estas ideas para no incurrir en frases sin sentido o puramente ideológicas.

2) *Criterio de distinción basado en las referencias a partes determinadas (criterio material).*

Tipo a) Totalización categorial.

Entendemos bajo esta rúbrica aquellos procesos de totalización que se desarrollan a partir de una formación —una parte— dada como irrevocable; en consecuencia, la totalización tiene el sentido, por ejemplo, de "calcular" la situación de las restantes partes en orden a mantener la parte de referencia. Dicho de otro modo: el proceso regresivo contenido en la totalización regional se detiene ahora en ciertas "hipótesis" —para utilizar el lenguaje platónico—. Lo que antes hemos llamado "racionalidad dogmática" interfiere con el concepto de totalización categorial; pero la racionalidad crítica no se confunde con la totalización trascendental, de la que hablaremos a continuación. Caben todas las combinaciones posibles.

Tipo b) Totalización trascendental.

Ahora, el proceso de totalización no considera, dentro del marco en que se mueve, como privilegiada, a



ninguna parte del conjunto. El proceso de análisis regresivo no se detiene en ninguna formación particular, salvo aquellas formaciones que resulten estar implicadas en la propia operación de regresión. Sin duda, el límite regional de este proceso de trituración se alcanza en el momento en que el conjunto de las partes es analizado (por ejemplo, en el marco del análisis químico, el límite se alcanza cuando, regresando sobre las formaciones perceptuales de una cultura campesina, "agua", "fuego", alcanzamos la noción de "elemento químico"; si ampliamos el marco, regresando a un marco físico, los propios elementos químicos quedarán triturados, y las partes serán ahora las "partículas elementales" subatómicas. El límite universal de este componente regresivo de la totalización será la trituración de todas las partes en todos los marcos, es decir, lo que llamaremos la "materialidad trascendental" (M.T.). M.T. es algo así como el "espacio o universo ontológico" que contiene virtualmente todas las formas, a la manera como el espacio geométrico contiene virtualmente todas las figuras. La M.T. aparece así como una idea-límite de la razón y, para usar una terminología kantiana, como el "ideal de la razón". Es cierto que Kant identificó este ideal de la razón con la idea de Dios, en consecuencia, al parecer, con una significación totalmente opuesta a la que sugiere M.T. Pero si se tiene en cuenta que Dios significa para Kant, en este contexto (*Crítica de la razón pura,* Dialéctica trascendental, L. I, 2.ª sección), la Idea dada en el proceso de los silogismos disyuntivos, es decir, el "agregado de los miembros de la división que no requiere nada más", "la absoluta unidad de la condición de todos los objetos del pensamiento en

general", concluiríamos que la noción de M.T. no se aleja demasiado de la noción del "ideal de la razón" kantiano. El concepto de M.T. es, en todo caso, una "línea auxiliar" que puede tener su utilidad en el análisis estructural de los mitos y concepciones del mundo; el propio nihilismo filosófico podría definirse, por respecto a esta línea auxiliar, como el incesante regreso hacia esa M.T.

Mientras las totalizaciones categoriales alcanzan un alto grado de racionalización, a costa de su carácter hipotético (es decir, a costa de detenerse en una parte que es dada, y no es por tanto analizada, logran reconstruir el todo, según los esquemas racionales), las totalizaciones trascendentales parecen condenadas al fracaso en cuanto a su racionalidad, por cuanto al proceso de "trituración" absoluta —que, efectivamente, constituye el signo de una "liberación revolucionaria" de las determinaciones empíricas (instituciones, prejuicios, valores, percepciones) que mediatizan la conciencia— parece que no puede seguir el proceso sintético de reconstrucción de parte alguna (30).

(30) Si utilizamos estos conceptos para analizar el proceso filosófico del método de Platón, por ejemplo, diríamos que el proceso regresivo—que se termina en la Idea del Uno, o la Idea del Bien (que corresponderían, aunque con otros contenidos semánticos, a la M. T.)—abre un hiato con el proceso progresivo que, de hecho, da ya por supuestas ciertas formas que seguirían funcionando como hipótesis. En el pensamiento de Descartes, el límite de la trituración regresiva—que estaría representado por la "duda metódica", interpretada como la decisión, expresión de la libertad, de considerar como posibles todas las combinaciones de elementos en el espacio cartesiano—sería el "Cogito", pero la reconstrucción del mundo seguiría siendo insatisfactoria, no racional. Si sometemos al pensamiento teológico creacionista (considerado como un pensamiento totali-



¿Qué se puede concluir de aquí? Quizá lo siguiente: que la totalización racionalista tiene sus límites. La totalización categorial está limitada, en el proceso regresivo, por las hipótesis; la totalización trascendental está limitada en el proceso progresivo. Pero si estas limitaciones son constitutivas de la propia racionalidad, sería irracional el desconocerlas, o el considerarlas como inconvenientes. Y la forma más peligrosa de este desconocimiento sería: en la racionalización categorial, confundir la "reorganización" con una "racionalización integral" del campo o marco recorrido; en la racionalización trascendental, atribuir al límite al que se llega (la idea de Dios en Kant, la idea del bien en Platón, el "Cogito" en Descartes...) una función explicativa, y no meramente la función límite de la M.T. Así, en particular, desconocería los límites de la racionalización el físico que interpreta la Física como el análisis racional definitivo de la experiencia (por ejemplo, el atomismo de Demócrito), olvidando que los átomos —o los mesones, o las ondas— dicen referencia, como a sus hipótesis, al propio cuerpo individual del observador. Y desconoce los límites de la racionalidad quien atribuye a una versión cualquiera de la M.T. una función causal (v. gr., teológica) de la experiencia. La crítica que Engels hace a Dühring, en el capítulo IV de su *Anti-Dühring* —crítica al "esquematismo

---

zador) a estos esquemas, obtendríamos el siguiente resultado: regresivamente, a partir del mundo, llegamos a Dios como totalidad virtual de todas las perfecciones contenidas en el mundo (por ejemplo, el concepto de Dios como "coincidentia oppositorum" de Cusa), pero, progresivamente, no comprenderíamos cómo, a partir de Dios, pueda ser creado el mundo—la Creación es un *misterio*, en la medida en que depende de la voluntad de Dios.

universal"— puede, en gran parte, interpretarse como crítica a un uso de la M.T. como "metaphysica generalis".

Ahora bien, las limitaciones de la razón no significan la destrucción de la razón, como tampoco los límites biológicos de la vida significan la destrucción de la medicina. Las totalizaciones categoriales siempre resultan ser el esquema mismo de toda racionalización. Pero las totalizaciones trascendentales siempre constituirán la crítica racional a las primeras, la indicación de un "ideal de la razón", para remontar las hiptóesis, liberándose de ellas, aun cuando sea para tener que recaer en otras hipótesis, pero que contienen a las primeras. Preguntar por qué la M.T. —que no contiene ninguna forma determinada— se determina en unas formas más bien que en otras, es un ejemplo de pregunta capciosa, en tanto que significa un uso disfrazado de la M.T. como concepto metafísico positivo. Pero si la M.T. es un concepto puramente negativo, carece de sentido atribuirle una razón de la determinación. En cualquier caso, la M. T. no es la pura indiferencia, sino el límite de la descomposición, por tanto, la negación cualificada por las estructuras negadas. De este modo, la M.T. cambia según los niveles históricos dados desde los cuales se emprende la regresión absoluta.

—D—

La "sabiduría filosófica"

Los conceptos introducidos en los párrafos anteriores —racionalidad crítica y dogmática, totalizaciones mecánicas y dialécticas, categoriales y trascendentales— nos servirán de líneas auxiliares para determinar el concepto de "sabiduría filosófica" en el plano que nos interesa para la presente exposición.

La Filosofía no es un saber sustantivo, como ningún saber lo es, en ninguno de los sentidos que distinguíamos (metafísico, psicológico, epistemológico y gnoseológico) cuando adoptamos una perspectiva histórica lo suficientemente amplia. Con esto quiero decir que la Filosofía no debe ser considerada como una función "connatural" con la propia "esencia humana", en el sentido metafísico del texto aristotélico: "todos los hombres tienden por naturaleza al saber", porque la esencia humana es un concepto que, desprendido de su marco histórico, es inoperante. La Filosofía debe ser considerada más bien como una forma cultural típica de "reactividad" ante otras formaciones previas —concretamente, ante otros saberes dados de antemano, inmersos a su vez en el proceso global de la producción—. La Filosofía es una forma de movimiento de la conciencia que aparece una vez que ha cristalizado un cierto modo de diferenciación de la conducta racional. Sólo entonces podría tener sen-

tido este género singular de totalización en el que, desde luego, consiste la Filosofía. Un género de totalización que, a su vez, está determinado por otros tipos de totalización, tales como la actividad política, pongamos por caso, desplegada por un imperio universal. El mismo proceso de "trituración regresiva" que está, sin duda, alimentando a la conciencia filosófica, no podría comprenderse como originado por un dispositivo individual, una meditación o reflexión solitaria ejercida por algún héroe cultural (Lao-Tsé, Tales), sino que es el resultado de procesos sociales, semejantes al entrechoque de círculos culturales distintos —la "movilidad horizontal" de Mannheim—, que promueven las crisis de valores, instituciones y formaciones propias de una sociedad más primitiva. La Filosofía no es el sucedáneo que la "razón" aporta para llenar el vacío, para cerrar la "tremebunda herida" que produce la fe al marcharse (Ortega); es la razón misma, la razón trituradora de las formas y creencias entrechocadas, la que produce esas heridas, hasta el punto de que, en gran medida —tal fue el proyecto de Nestlé en su célebre libro *Von Mythos zum Logos*—, la historia de la filosofía griega es la historia de ese combate contra la fe, contra el mito que se resiste a marcharse.

La historicidad de la Filosofía —cuyos mecanismos deben ser aclarados por estudios especiales— ¿debe llevarse hasta el extremo de vincularla, como forma de conciencia, a ciertos estadios muy importantes sin duda, pero episódicos en la escala misma del tramo histórico que se extiende, digamos, desde el final del neolítico hasta el comienzo de la revolución industrial? Independientemen-

te de que se valore o no a la Filosofía como "la forma más alta" de la conciencia en alguna de sus fases históricas, la pregunta es ésta: ¿está determinada la Filosofía, como forma de conciencia, por alguna disposición transitoria —transitoria por respecto a la conciencia humana como racionalidad crítica— de las relaciones de producción, por ejemplo, por la diferenciación social en clases antagónicas, de suerte que la conciencia filosófica sea, pongamos por caso, la conciencia de una clase en ascenso, o bien la Filosofía está solidariamente unida a la misma estructura de la racionalidad crítica (aunque ésta misma sea histórica)?

Aventuro la hipótesis siguiente: la Filosofía, como forma de conciencia, sería posterior a lo que Gordon Childe ha llamado la *revolución urbana* (véase "Los orígenes de la sociedad europea", trad. esp. Ciencia Nueva, Madrid, 1968, cap. 6, y en especial la página 106). Sólo entonces podemos contar con un grado de complejidad lingüistica para terminar la aparición de "contradicciones categoriales" que constituyen el material de la Filosofía como oficio. La complejidad lingüistica podría ser considerada como una "enfermedad" del lenguaje si no estuviera entrañada con la misma *symploke* de las categorías o especialidades culturales. Por ello, decir con Wittgenstein que un lenguaje bien hecho excluiría los problemas filosóficos es tan sólo una petición de principio, de un pricipio utópico (el principio de un lenguaje bien hecho, porque en él no caben problemas filosóficos). La Filosofía brota en un cierto momento de la evolución de la cultura y es, por tanto, una resultante casi mecánica de condiciones culturales previas. Desde esta perspectiva, la pregunta "¿para qué la Filosofía?" tiene mucho de animismo teológico precientí-

fico ("¿para qué hay lenguaje?", "¿para qué los giros de los planetas"?) y debe ser sistemáticamente corregida por esta otra: "¿Por qué hay filosofía?" En esta perspectiva, el *universalismo* filosófico acaso debe ponerse en conexión con el "internacionalismo" o cosmopolitismo de las nuevas clases: la "clase proletaria" de los metalúrgicos, o la clase de los comerciantes (véase Gordon Childe, op. cit., páginas 108 y 194). Asimismo la "elasticidad" de la demanda social de filosofía, en el proceso cultural, tenderá probablemente a aumentar; pero sólo investigaciones concretas pueden precisar en cada momento la cuantía de esta magnitud, estableciendo comparaciones con la de otras ramas de la producción. (Problemas de esta índole deben ser planteados: "¿Es inferior, igual o superior la elasticidad de la demanda de Filosofía en una sociedad industrial dada a la elasticidad atribuida al cemento, evaluada en 1,7?") Todas estas consideraciones están destinadas a preparar la tesis según la cual la Filosofía, aunque está ligada a formas históricas concretas, y a formaciones sociales determinadas, no puede *confinarse* a estas formaciones, en el sentido de Lukács o de Goldmann, y del mismo Sartre. Cuando se afirma, por ejemplo, que la Filosofía *moderna* no es otra cosa sino la expresión o reflejo de la burguesía ascendente, se destruye todo lo que la Filosofía moderna significa por encima de una mera *Ideología* de clase. Sin duda, la Filosofía de Kant está *determinada* por esa burguesía, pero no está *confinada* a ella, y precisamente por ello es Filosofía y no mera Ideología. La sociología del conocimiento filosófico, desarrollada por muchos marxistas, al estilo de Goldmann, utiliza esquemas de conexión muy pobres y simplistas y está necesitada de una enérgica reforma.

La tesis que voy a mantener es, en cierto modo, equidistante de la teoría metafísica (ahistórica) y la teoría sociologista (teoría episódica de la Filosofía —un episodio tan importante, por lo demás, como pueda haberlo sido la hechicería—). La Filosofía estaría vinculada, ciertamente, a formas históricas y sociales precisas, pero no episódicas —por relación a la misma conciencia de quien se preocupa por estas cuestiones, aunque sea para declararlas "episódicas"—. Estaría vinculada a aquellas situaciones en las que existe una diferenciación del trabajo racional —no ya una diferenciación en clases sociales, sin perjuicio de que, en este caso, la Filosofía revista formas particulares— y no de cualquier manera, sino una diferenciación dada en una "sociedad universal"; por tanto, una sociedad en la que está configurada la "racionalidad crítica" que es, como hemos dicho, un esquema de universalidad distributiva, precisamente por asumir a los hombres como "cuerpos". Esta vinculación de la conciencia filosófica a la noción de una "sociedad universal" es lo que explicaría una circunstancia, no valorada suficientemente, a saber: la "unicidad" de la Filosofía. "Unicidad" no significa "homogeneidad", "uniformidad" entre las diversas concepciones filosóficas, sino referencia mutua de todas ellas, conocimiento mutuo, tradición común. Así como existe arte inca relativamente independiente del arte gótico, incluso una religión, no existe una "filosofía" egipcia independiente de la griega, o una filosofía germánica desinteresada por la filosofía francesa. La razón es ésta: que la conciencia filosófica aparece precisamente en el momento en que los griegos se interesaban por los egipcios —aunque éstos tuviesen la impre-

sión, según nos dice Platón, de ser más maduros que los griegos: "Vosotros, los griegos, sois como niños"—, o los franceses por los alemanes —aunque, pensemos en Voltaire— aquéllos tuviesen la impresión de que éstos eran casi bárbaros.

La Filosofía es una forma de totalización racional crítica universal, no regional.

Pero hay varias formas de totalización racional crítica: desde luego, atribuimos la Filosofía al género de las totalizaciones dialécticas, no mecánicas.

Si nos atenemos a nuestras "líneas auxiliares", podemos trazar una retícula que nos permita estrechar mejor la naturaleza de la Filosofía. He aquí un fragmento de esa retícula, que nos es suficiente:

Totalizaciones dialécticas	Categoriales (C)	Trascendentales (T)
Dogmáticas (D)	Tipo A_1 (D C)	Tipo A_2 (D T)
Críticas (K)	Tipo B_1 (K C)	Tipo B_2 (K T)

Tipo A_1.—Una totalización (dialéctica) dogmática y categorial es una pauta de la conducta humana tal que está orientada, por ejemplo, a coordinar un conjunto de formas dadas, a partir de algunas formas de referencia (hipótesis) consideradas como irrevocables, y en un nivel tal que la figura de la individualidad corpórea no parece recortada. Un mito cosmogónico, en el cual una montaña —pongamos por caso— aparece como el "eje del mundo", irrevocable, y en donde las figuras humanas están desdibujadas entre formas monstruosas, zoomórficas o

fitomórficas, podría servir de ejemplo al tipo DC. Aquí cabe hablar de totalización racional, de esquemas de coordinación prácticos, de pautas rituales de conducta implicadas por el mito: pero en modo alguno de "Filosofía", tal como la entendemos.

Tipo B_1.—Cuando la totalización, aunque categorial, es crítica, nos encontramos en un estadio histórico más próximo a la Filosofía (fila B). Supongamos una organización política cuyas *hipótesis* sean el carácter sagrado —irrevocable— de la patria, de la propiedad privada territorial, de la institución de la esclavitud como ley natural (= irrevocable); pero en la cual aparezca el esquema crítico de la "isonomía" de los individuos libres (aunque éstos formen una reducida parte del todo social), de la "constitución democrática". La "constitución de Atenas" podría servir de ejemplo a una totalización del tipo B, en el género político (por tanto, una totalización regional). Pero tampoco la Filosofía pertenece a este género de totalizaciones.

La Filosofía es una totalización trascendental. Pero no es una totalización dogmática (tipo DT). El concepto de "totalización dogmática" puede servir para caracterizar el género de conducta mental que llamamos "metafísica". Por "metafísica" entendemos aquí todo intento de asumir el "mundo" como una totalidad dogmática. Incluimos en esta casilla de nuestra retícula, tanto el *Taoteking* como el *Poema* de Parménides (la palabra *Tao* podría interpretarse desde el concepto de M.T., y también la palabra ἐόν; pero las interpretaciones habituales convierten estos conceptos en totalizaciones dogmáticas. Parménides, incluso explícitamente, hace finito al Ser:

si fuese infinito no sería una totalidad dogmática. Sin duda, la Metafísica es un género de conducta afín a la Filosofía, pero la Filosofía es, en cierto modo, la negación misma de la Metafísica —históricamente, el ser infinito de Meliso, y luego de Demócrito, constituye el ejercicio de esta negación del ser metafísico—. Un mundo infinito —Aristóteles lo percibió claramente *(Física*, libro III)— ya no es mundo metafísico, porque no es una totalización dogmática, aunque se presente como la rectificación de esta totalización.

Consideramos a la Filosofía como resultante de los procesos de totalización trascendental crítica; es decir, la incluimos en la casilla B_2. Esta casilla plantea un problema singular, que es una versión del problema general de la "racionalidad trascendental", del cual ya hemos hablado y en cuyas contradicciones penetraremos en seguida. El tipo B_2 de totalización, al ser crítico, opera con la "conciencia corpórea", como si fuese una "hipótesis irrevocable". Pero, entonces, ¿cómo puede ser trascendental? He aquí mi respuesta: la totalización trascendental es, sin duda, característica de la conciencia filosófica, en tanto regresa incesantemente a la M.T. (al *ápeiron* de Anaximandro, la *migma* de Anaxágoras, el *Infinito* del "Filebo", el *Dios* de Cusa o de Kant, la *sustancia* de Spinoza —con infinitos atributos—, la *Idea* de Hegel, la *materia* de Marx, el *Ego trascendental* de Husserl... pueden interpretarse como testimonios de la M.T.), para *progresar* constantemente al "mundo de los fenómenos", a lo que Platón llamó "el descenso a la caverna". El hiato que se abre entre la fase regresiva y la progresiva de la totalización sólo podría cerrarse mediante el "pará-

metro crítico". Sólo a su través cabe concebir el enlace entre la M.T. y las *formas* construidas (31).

—E—

La filosofía no es un saber radical

Ahora bien: si el proceso circular que va desde las *formas* de lo real a la M.T., y de la M.T. a las formas de lo real, sólo puede girar sobre el parámetro de la "conciencia corpórea individual", hay que admitir que la Filosofía pretende ser, en este sentido, un saber menos *radical* que lo que pretende ser el saber dogmático trascendental, el cual ni siquiera respeta la *hipótesis* del cuerpo (Parménides, Lao-Tse). Pero esta conciencia corpórea individual se resuelve en una conciencia de índole práctica, prudencial y eminentemente *económica* —en el sentido de lo que Aristóteles llamó la "economía monástica"—. La conciencia corpórea individual sería un

(31) El hiato entre la M.T.—que es el "Todo infinito" y, por tanto, la negación del Todo—y las *formas* en las cuales se determina esa materialidad, es, no sólo el problema de la Filosofía, sino también la base del problema de definir lo que la Filosofía sea. Porque la Filosofía, definida solamente en términos de la M.T., resulta vacía: por "demasiado llena", carece de tarea "profesional" definida. Es lo que acaso le ocurre a la definición que Ortega propone en *¿Qué es Filosofía?*: "El conocimiento del Universo." En efecto, "universo" — "multiverso" — es un concepto que, tal como lo expone Ortega, se aproxima al concepto de M.T., casi hasta confundirse con él. Pero, entonces, ¿cómo atribuir como "tema profe-

concepto vacío si no la entendiéramos precisamente como la evidencia práctica de las disposiciones orientadas al mantenimiento y gobierno del propio cuerpo, como una magnitud espacio-temporal de límites bastante precisos (por ejemplo, los límites temporales están marcados por el número de años promedio que restan de vida; es decir, la muerte es el límite temporal de la conciencia corpórea). Llamemos "esfera" a esta conciencia económica individual, en la medida en que es una estructura práctica, cerrada, limitada espacio-temporalmente —y, por cierto, una estructura resultante de complejos procesos sociales e históricos (32).

Concluiremos que la conciencia filosófica es un saber *radicado* en una *conciencia esférica;* por tanto, no es un saber radical. (Esto no significa que la Filosofía no instituya también una crítica de la propia conciencia esférica; sino que en el momento en que esta crítica lograse efectivamente romper la esfera, la conciencia filosófica desaparecería como tal.) Sería preciso proceder ahora a la demostración de la conexión entre la conciencia filosófica y la conciencia económica esférica en los propios filósofos clásicos. Me limitaré a sugerir algunos ejemplos. Epicuro puede ser el primero: para él, las teorías metafísicas sobre la naturaleza del mundo están subordinadas a lograr el equilibrio placentero de la propia vida individual, "totalizada" (por ser finita) por la muerte (cálculo

---

sional" a la Filosofía la tarea de conocer algo que es negativo? (lección III). ¿No se le convierte entonces, automáticamente, en un objeto positivo, en metafísica?

(32) El análisis de esta estructura, a la que aquí se alude con el nombre de "esfera", será el tema de un trabajo que publicaré en breve.



de los placeres *totales,* eudemonismo). El segundo ejemplo puede ser Descartes. La duda metódica, traducida a nuestros conceptos, es la "destrucción del mundo", en el sentido del regreso a la M.T. (la duda matemática es la duda ante la propia conciencia matemática). Pero esta duda no puede ser "como la de aquellos locos que se creen de vidrio": es una duda metódica (Wisdom hace consideraciones interesantes sobre la relación entre el filósofo con el neurótico y el psicótico en su artículo *Philosophy and Psycho-Analysis,* publicado en la obra del mismo título, Oxford, Balckwell, 1964, pág. 173. Concluye señalando la diferencia irreductible entre el filósofo y el loco: por ejemplo, la duda filosófica sobre el mundo exterior tiene un sentido peculiar). Por ser metódica, y sólo por ello, puede ser universal. Ahora bien: antes incluso de que Descartes encuentre el principio filosófico de su sistema, introduce el tema de la "moral provisional". Esta introducción ha dado lugar a las más variadas consideraciones: desde los que se escandalizan del cinismo, incluso ramplonería, de Descartes, hasta los que la pasan por alto, como un pasaje sin interés filosófico. Pero nuestro concepto de la "conciencia económica esférica" acoplada a la conciencia filosófica nos permite comprender cómodamente la conexión del tema de la "moral provisional" con la filosofía cartesiana. Antes de exponer los preceptos de su "moral provisional", Descartes incluso los justifica en términos literalmente "esféricos": al destruir la totalidad del edificio, y al disponerse a reconstruirlo, en lo posible, es necesario disponer de alguno "où on puises être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera". Podríamos

reinterpretar aquí las conocidas distinciones de Hume entre el *escepticismo filosófico,* conclusión de toda filosofía, y la credulidad del buen sentido del hombre normal: la oposición de Hume entre el "filósofo" y el "hombre" —"como filósofo soy escéptico, como hombre no puedo dudar de todo"— puede también ser contemplada como el acoplamiento de la conciencia filosófica en la "conciencia económica". En la Apología de Sabunde, de Montaigne, encontraríamos ilustraciones muy claras de estos conceptos: "Colóquese a un filósofo en una jaula de alambres delgados y puestos a distancia, suspendida en lo alto de las torres de Nuestra Señora de París; nuestro hombre verá evidentemente que la caída es imposible; mas, sin embargo, no podrá evitar (caso de no estar habituado al oficio de pizarrero) que la contemplación de altura tan extraordinaria no le espante y atemorice". Nuestra tesis del engranaje entre la conciencia filosófica y la conciencia económica no es, en definitiva, sino un modo de formular la vieja evidencia: "primum vivere, deinde philosophari". Por eso, terminaremos estas consideraciones con la pregunta de La Mettrie, en *El hombre máquina:* "¿Hemos de asombrarnos entonces si los filósofos han tenido siempre en cuenta la salud del cuerpo para conservar la del alma? ¿Si Pitágoras ordenó tan cuidadosamente la dieta, si Platón prohibió el vino?"

—F—

La Filosofía como trabajo lingüístico

Ante todo, es preciso observar que la Filosofía pertenece al género de actividad diferenciada instrumentalmente, es decir, por las "herramientas" sociales con las cuales trabaja: las palabras de un lenguaje sintáctico, hablado o escrito, un lenguaje algebraico, lógico-operatorio, como pueda serlo el griego, el latín, el alemán, el francés y —acaso— el español. (No faltan indicios para sospechar el parentesco entre la "herramienta" filosófica y las "herramientas" del músico o del danzante. De hecho, los primeros poemas filosóficos griegos se recitaban y, seguramente, se mimaban. "El tambor es el instrumento que simboliza el sistema de creencias y normas para muchísimos pueblos primitivos... la cosa es estupenda —dice Ortega, *Idea de principio en Leibniz,* página 351—, y ella me obliga a insinuar a mi amigo Heidegger que para los negros de Africa filosofar es bailar y no preguntarse por el Ser".)

Esto significa también que no consideramos como instrumento de la tarea filosófica a los "pensamientos". La Filosofía no es actividad "mental", "meditación": no ya por motivos generales —relativos a una supuesta imposibilidad de pensar al margen del lenguaje, porque, aun cuando esta imposibilidad se conceda a nivel psicológico, lo cierto es que existen, a nivel sociológico, "roles" que se resuelven en algo así como meditación

silenciosa: místicos, chamanes, brahmanes—, sino por motivos específicos derivados de la misma estructura de comportamiento de lo que, culturalmente, llamamos el "rol" del filósofo. Los filósofos fabrican libros o discursos. La imagen del filósofo que nos ha transmitido Rembrandt es parcial, abstracta. Debemos interpretar su actitud "introvertida" como una preparación para el trabajo cultural que le es propio: hablar. El filósofo del cuadro de Rembrandt representa su arquetipo cultural cuando se le interpreta como preparándose para hablar, para formular verbalmente sus meditaciones. En el momento en que desconectemos la famosa imagen de los procesos verbales, deja de representar el arquetipo del filósofo y comienza a aludir al místico, al brahmán que, acaso, encarnan una sabiduría más alta. La fuerza del cuadro de Rembrandt tiene, como componente, esta ambigüedad: presentar al filósofo en el punto en que se confunde con el místico —punto límite cuyo nombre filosófico acaso sea el de escepticismo—. Wittgenstein, que escribió libros, está acaso más cerca de este límite que Sócrates, que sólo habló. ("No es el pensamiento el que une a los teurgos con los dioses" —dice Jámblico, *De myster.*, 96— "si así fuera, ¿qué impediría que los filósofos teóricos disfrutaran de la unión teúrgica con ellos? Pero no es así. La unión teúrgica se alcanza sólo por la eficacia de los actos inefables ejecutados del modo apropiado, actos que están más allá de toda comprensión, y por la potencia de los símbolos inexpresables que sólo son comprendidos por los dioses... Sin esfuerzo intelectual por nuestra parte, los signos o prendas, por su propia virtud, consuman su propia obra". *Apud* Dodds.) La

Filosofía es un trabajo con palabras, un trabajo lingüístico. Una Filosofía sin palabras es, desde el punto de vista cultural, un concepto tan absurdo como el de una música silenciosa. Pero de aquí no se deduce que la Filosofía, forma social de trabajo con palabras, consista en ser un trabajo *sobre* palabras. Filosofía no es Filología, aunque la Filología sea una disciplina indispensable en el trabajo filosófico. Las palabras son el *instrumento* del trabajo filosófico, no su *material* exclusivo, como parece desprenderse de algunas direcciones de la llamada "filosofía analítica": Filosofía como análisis de ciertos "juegos lingüísticos, rompecabezas, *riddles, puzles,* que fácilmente pueden interpretarse desde otros puntos de vista. Sin duda, la mayor parte de los lenguajes científicos —digamos: académicos— son metalingüísticos, en la medida en que ofrecen sistemas reales (asumidos como *significados*) de conjuntos de *significantes* originarios, de naturaleza descriptiva (Hjelmslev). Según esto, la Filosofía es metalingüística, pero en el mismo plano en que puedan serlo otras ciencias que nadie llamaría "lingüísticas"; por ejemplo, la Física o la Sociología.

Decir que la Filosofía trabaja con palabras quiere decir que no trabaja con mármoles, con instrumentos musicales, con retortas, con martillos, ni con conductas "ascéticas" (Filosofía como "forma de vida"). En cuanto "trabajo lingüístico", la Filosofía se aproxima a la Poesía, a la Retórica y a cantidad de ciencias particulares —no a todas: la Física, la Química, trabajan tanto con las manos como con la laringe—, así como las Mitologías —no a todas, porque muchas también incluyen movimientos del cuerpo, ritos o cualquier otro género

de acciones—. El político, si nos atenemos al modelo platónico, trabaja con palabras, pero su actividad también incluye manipulaciones con cuerpos —v. gr., medidas coactivas—. Sin embargo, sería un error, por así decir, biológico —sería una forma de idealismo— sobreentender que la conducta racional está recluida en la esfera del trabajo con palabras. También las manipulaciones pueden ser racionales, tanto como pueden ser irracionales los discursos verbales. Se habla de "trabajadores intelectuales" y "trabajadores manuales": denotativamente, la distinción es más o menos clara; pero su nomenclatura —es decir, la formulación de la distinción— es completamente errónea, en tanto sugiere que los "trabajadores intelectuales" monopolizan el entendimiento o la razón, mientras que los "trabajadores manuales" serían algo así como máquinas irracionales (incluso se utiliza un lenguaje figurado, de estirpe antigua, llamando a los "intelectuales" el "cerebro" de la sociedad —así, por ejemplo, Spencer—). Sería conveniente corregir esta nomenclatura, totalmente desbordada en una sociedad de alta tecnología, con un "sector terciario" desarrollado. No es la "inteligencia" o la "razón" lo que distingue a los trabajadores intelectuales de los que no lo son: es el uso de distintos "instrumentos profesionales". El trabajo intelectual ¿no puede precisamente reducirse a un trabajo con palabras? Y este trabajo con palabras ¿no se desarrolla muchas veces en un nivel intelectual considerablemente más bajo que el trabajo con tornillos, con bisturíes o con palancas?

La Filosofía trabaja con palabras. Precisamente por ser la Filosofía una forma de "trabajo verbal", es posible

utilizar la estructura misma de su instrumento para determinar las distintas "especies" o tipos de concepciones de la Filosofía. Podríamos servirnos de los conocidos modelos de Bühler o Morris. Bühler distingue tres dimensiones en los signos lingüísticos: la expresiva *(Ausdruck)*, la apelativa *(Appelt)* y la representativa *(Darstellung)*, que determinan al signo respectivamente como *síntoma*, como *señal* y como *símbolo*. Morris distingue a su vez tres dimensiones "semióticas": la pragmática (que une los signos con los sujetos), la semántica (signos y objetos) y la sintáctica (signos con signos). Las dimensiones del lenguaje según Bühler y Morris, ciertamente, no se coordinan biunívocamente. Diríamos que la "pragmática" de Morris se corresponde con las funciones apelativas y expresivas de Bühler; la "semántica" se relaciona con la "función representativa". ¿Y la sintáctica? Parece que no es posible encontrarle ninguna correspondencia en el triángulo de Bühler. Sin embargo, mejor que convertir este triángulo en un cuadrado —y puesto que un signo siempre pertenece a un conjunto de signos—, me parece la solución de agregar al triángulo representativo de cada signo otros triángulos: la función sintáctica de Morris se corresponde entonces con las relaciones que brotan entre ellos (33). ¿No habría posibilidad de diferenciar las diversas concepciones que la Filosofía, en cuanto trabajo lingüístico, se ha formulado, precisamente atendiendo a la mayor o menor "saturación" de cada uno de estos ejes? Hablaríamos así de un tipo de filosofar "re-

---

(33) BÜHLER: *Teoría del Lenguaje*. Trad. esp., Madrid, Ed. Revista de Occidente, p. 40.

MORRIS: *Signos, lenguaje y conducta*. Buenos Aires, Losada, I.



presentativo", como distinto, en el límite, al tipo "expresivo" y al tipo "apelativo" —tipos que, en la terminología de Morris, podrían ser llamados "pragmáticos"— (34). Si tenemos en cuenta que cada una de estas dimensiones lleva asociadas características muy precisas —por ejemplo, la representación se polariza hacia el pasado esencial (τὸ τί ἦν εἶναι), la expresión se mantiene en el presente, mientras que la apelación, por estructura, realiza el futuro (35)— se comprende la potencialidad que va encerrada en esta aplicación de los modelos lingüísticos a la tipología del oficio filosófico. Parménides o Leibniz podrían ejemplificar la filosofía "representativa" —lo que debería ser demostrado mediante estudios estilísticos—; Pirrón o Wittgenstein ejemplificarían la filosofía "expresiva" —el "pragmatismo expresivista"—; y Fichte o Marcuse (la "teoría crítica" como utopía, i.e., polarizada hacia el futuro), el pragmatismo "apelativo". (El propio giro que, en las tesis sobre Feuerbach, propugna Marx para la Filosofía puede, en buena parte, categorizarse como una inversión de ejes cuyo sentido fuese desplazar a la Filosofía de su posición especulativa,

---

(34) Ninguna "revolución en Filosofía" podrí traspasar los límites de su instrumento lingüístico. Desde esta perspectiva, las mudanzas más profundas en Filosofía podrían esperarse por parte de la evolución general del lenguaje. El lenguaje que algunos teóricos prevén para el futuro, en el que las palabras han sido sustituidas por señales electromagnéticas, determinaría una filosofía de aspecto completamente distinto y acaso afín a lo que hoy es cierto tipo de música.

(35) Mi ponencia en la Semana de Filosofía Española (C. S. I. C., Madrid, 1967) estuvo consagrada a este asunto.

Véase el libro de WEINRICHT: *Tempus. Besprochene und Erzällen Zeit*. Stuttgart, 1964.



"representativa", y orientarla hacia la dirección pragmática-apelativa, incluso al "lenguaje imperativo" (36). Por último, observaríamos que los modelos lingüísticos estarían correlacionados con diferentes asimilaciones que el *status* profesional del filósofo ha recibido y que es necesario sistematizar (filósofo como médico, como cazador, como músico, como periegeta, como pastor, como profeta, como político, como partera, como buceador, como científico, como "quitamanchas", como explorador, etcétera). En efecto: ¿acaso estas comparaciones no son algo más que figuras retóricas, acaso no son tentativas de situar el oficio filosófico en la relación con el conjunto de otros oficios de una sociedad con división del trabajo?

—G—

El concepto de "autoconcepción" de la Filosofía como especialidad

La Filosofía, como forma de actividad (como "forma de conciencia"), lleva acoplada una teoría sobre sí misma: ya hemos observado que ello no constituye una

(36) En la filosofía analítica inglesa, el tránsito de la actitud lingüística "representativa" a la "apelativa" podría concretarse, respectivamente, en el "análisis reductivo" del primer Wittegenstein y el análisis lingüístico del segundo Wittgenstein, o en la teoría de Wisdom, para quien las proposiciones filosóficas son "recomendaciones" (Urmson: *Philosophical Analysis*. Oxford, 1965, p. 174. De Wisdom: *Philosophical perplexity*, en *Philosophy and Psychoanalysis, cit.*, pp. 36-50).

peculiaridad suya porque, aunque se mantenga la tesis clásica de que a la Filosofía corresponde la determinación de la naturaleza de los demás oficios —al escultor le corresponde hacer estatuas, y no disertar sobre la esencia de su arte; al matemático, hacer teoremas, y no reflexionar sobre el conocimiento geométrico—, hay por lo menos un oficio, el sacerdotal, que comporta teorías "endogremiales" sobre su propia estructura. Ahora bien, en cualquier caso, es lo cierto que todo "oficio" —todo especialista— tiene un esquema de autoconcepción más o menos correctamente formulado. Más aún, se diría que estas autoconcepciones, aunque puedan formularse por referencia a términos técnicos, dados por el propio oficio, suelen venir expresados en un lenguaje "común", que las demás personas, aun al margen del oficio, comprenden. Así, por ejemplo, el médico se autoconcibe como un profesional cuya actividad está orientada a curar las enfermedades del cuerpo —cosa en la que todos, más o menos, están de acuerdo— (37). En general, diríamos que las autoconcepciones acopladas a cada oficio presuponen un cierto "consensus" social, en cuanto a los valores, funciones o servicios que el profesional ofrece, así como una coordinación o subordinación con oficios diferentes. Particularmente, está esto claro cuando los servicios o productos son de tal naturaleza que llegan directamente al "mercado" impersonal —por ejemplo, todo el mundo comprende el oficio del médico, el del agricultor,

---

(37) Acabo de leer, a esta luz, el cap. X de *The social system*, de T. Parsons (The Free Press of Glencoe, 1964): "Social structure and dynamic process: the case of modern medical practics." Del contraste resultan muchas consecuencias, que el lector podrá obtener, si quiere, por sí mismo.



el del químico o el del físico— aunque, en ocasiones, la diferenciación entre especialidades sea, a su vez, técnica, es decir, no expresable en el vocabulario común: así, el químico se autodefine como analista de los cuerpos sin rebasar el nivel molecular. Naturalmente, las definiciones que dan los especialistas, si están expresadas en términos "mundanos", empiezan a no coincidir cuando los valores comunes no corresponden con los suyos, cuando el "consensus" se ha roto (un chamán puede autodefinirse perfectamente en una sociedad que acepta sus servicios, pero difícilmente se autodefiniría en una sociedad en la que han desaparecido los espíritus difuntos, etc.). Puede ocurrir, sencillamente, que la propia concepción del oficio no corresponda con la que de él tienen los demás, y estas diferencias, aun cuando muchas veces no afectan al desarrollo del "ministerio", dan lugar otras veces a desacuerdos muy profundos. Un ejemplo interesante nos lo suministra San Juan Crisóstomo como "especialista predicador": sin duda, se autoconcibe como mensajero de la verdad cristiana, continuador de los Apóstoles y mediador de la gracia, a través de sus discursos: pero muchos de sus oyentes no estaban al parecer de acuerdo con semejante autoconcepción de su oficio, sencillamente porque encontraban la especialidad de Juan del mismo género que la de los oradores griegos del género epidíctico, y, por cierto, valoraban altamente los rendimientos de Juan como artista. Por eso, aplaudían con entusiasmo sus sermones. Para Juan, estos aplausos eran ofensivos —denunciaban la falta de engranaje de su autoconcepción y la de sus oyentes.

No tiene nada de extraño que las autoconcepciones

que los filósofos proponen sean tan diversas, tan heterogéneas, que una persona "común", si se atiene a las diversas autodeclaraciones que los filósofos ofrecen sobre su tarea, no sepa, después de oír a las diferentes escuelas, a qué carta quedarse. Mientras que el ciudadano oye que los médicos se dedican a curar enfermedades, o los microfísicos trabajan en la estructura del átomo —"que es necesario conocer para el progreso de la medicina, para curar el cáncer..."— o escucha lejana, pero respetuosamente, las discusiones entre las competencias de neurólogos y psiquiatras, quedará estupefacto, y seguramente acabará sonriendo o irritándose, cuando oiga de un filósofo que lo que le ofrece es "la preparación para la muerte", y, de otro, que busca "analizar enredos lingüísticos"; de un tercero, que se propone "colaborar en la cancelación de la enajenación", y, por fin, un cuarto le dirá que trabaja "en el conocimiento de las primeras causas". Sin embargo, no tiene nada de extraño que esto sea así: a fin de cuentas, si los demás oficios, en general, logran autoconcepciones claras, es porque utilizan un sistema de referencias aceptado e indiscutido, con respecto al cual se hacen las definiciones —el médico trabaja para curar enfermedades, el fabricante de cálices o cirios provee al culto de esos útiles adminículos, los que trabajan en los viajes interplanetarios tienen también un oficio definido—. Las definiciones son claras, con la condición de que nadie dude sobre la utilidad de curar enfermedades, de fabricar cálices o cirios, o de llegar a la Luna o a Marte. Ahora bien, si ponemos al oficio del filósofo precisamente en el momento en que se ponen en cuestión estos valores y estas referencias, y, en cierto

modo, le atribuimos la misión de redefinirlas, ¿cómo podría definirse él mismo de un modo aceptable, según el sistemas que utilizan los demás oficios? Tan sólo cuando sus redefiniciones coincidan con las aceptadas comúnmente. En la Edad Media, todo el mundo acepta —supongamos— la distinción entre causas últimas, divinas, y próximas, y la Filosofía, que asigna a cada oficio la exploración de alguna zona de "accidentes", se reserva para sí la tarea de investigar las causas últimas, bajo la presidencia de la Teología (léase a esta luz la "reductio artium ad Theologiam" de San Buenaventura).

¿Qué podemos concluir? ¿Que hemos de renunciar a conocer lo que la Filosofía sea, basándonos en sus autodefiniciones, al parecer necesariamente endógenas y no "mundanas"? ¿Que hemos, a lo sumo, de ofrecer nuestra propia autoconcepción, a su vez endógena, y, por tanto, sólo aceptable e inteligible por quien acepte nuestras coordenadas?

Vamos a ensayar otro camino. Nos parece absurdo prescindir, en bloque, de las autoconcepciones que los filósofos dan de su oficio, como fuente de información para definirlo, porque es inverosímil que estas autoconcepciones no tengan alguna conexión con su propia especialidad. Por tanto, es imprudente despreciar la información que cada filósofo, sin duda, puede suministrarnos cuando habla de su propio oficio. Cierto que las fórmulas ofrecidas son muy distintas, pero ¿no encerrarán alguna semejanza estructural? Sin duda, la primera semejanza que es preciso atribuirles es la que se deriva de su condición misma de "autoconcepción del oficio", en la medida en que toda autoconcepción comporta varios *trámi-*

tes fijos, tales como la determinación del material recurrente que la propia especialidad explota, de las técnicas que utiliza, del tipo de artefactos que construye, de la diferenciación con otros oficios, de la autojustificación (como especialidad) en el conjunto de la actividad humana. Simplemente, el hecho de que las diferentes autoconcepciones de la Filosofía puedan analizarse en términos de estos diferentes "trámites", ya constituye una notable penetración en la estructura de la Filosofía como especialidad que se autodefine.

En efecto, por el hecho mismo de ser analizable como especialidad autodefiniéndose, la Filosofía debe aparecer como una tarea, un trabajo, un "segmento" de la "praxis", que incluye un material recurrente, un concepto sobre lo que ella misma, como actividad, realiza culturalmente. Estos resultados podrán parecer triviales a quien esté situado en la perspectiva de una especialidad autodefiniéndose, pero no lo son cuando se advierte que ellos constituyen una negación de otros métodos para definir la Filosofía, y, sobre todo, que suponen ya una cierta filosofía, entre las que se ofrecen como tales, al menos en el nombre. Si tomamos la clasificación de Dilthey de las "concepciones del mundo" (idealismo objetivo, naturalismo e idealismo de la libertad) obtenemos como resultado que nuestro análisis obliga a considerar al idealismo de la libertad como una concepción vinculada a toda autoconcepción de la Filosofía como especialidad cultural; por tanto, desde nuestra perspectiva, concluiremos que una sociedad modelada por el idealismo objetivo o por el naturalismo no admite Filosofía, en un sentido análogo a como diríamos que una sociedad atea

no admite una definición del especialista religioso, del sacerdote.

Ahora bien: entre las diferentes autoconcepciones susceptibles de ser analizadas según los trámites característicos de la autodefinición de un oficio, sigue habiendo una heterogeneidad de fórmulas y conceptos que, al parecer, rompen la unidad del oficio filosófico. Es preciso proceder al análisis de un lote representativo de autoconcepciones de la Filosofía, y solamente sobre el resultado de ese *análisis empírico* podemos trabajar. (En el cuadro que aparece en las págs. 134-135 se ofrece un análisis provisional y sumario; más bien una indicación de lo que debería ser un análisis más minucioso y documentado.) Hemos considerado nueve tipos de autoconcepciones, que designamos con las letras A,B,C,D,E,F,G,H,I, y que creemos cubre la casi totalidad de autoconcepciones de la Filosofía clásica.

La primera conclusión que extraemos de nuestro cuadro es la siguiente: que fórmulas tan heterogéneas como las usadas por los estoicos: Plotino Kant o Wittgenstein para elaborar sus antoconcepciones de la Filosofía, sin embargo, resultan todas ellas, sin esfuerzo, acomodadas a los diferentes trámites que atribuimos a la autoconcepción de un oficio; por tanto, todas estas autoconcepciones, pese a su apariencia, algunas veces, de "metafísicas" —por encima de todo oficio, como si la Filosofía fuera, más que una especialidad cultural, un episodio sobrehumano que anula todos los oficios, como los anula la intuición eleática del ser— resultan seguir siendo autoconcepciones "positivas".

La segunda conclusión que puede extraerse de la

consideración de este cuadro es que las autoconcepciones de cada columna, pese a su carácter heterogéneo, están articuladas las unas a las otras. Esta articulación no es entendida en el sentido de que todas ellas participen de una "autoconcepción global o común" que, por tanto, debería ser independiente de cualquier coordenada. Antes al contrario, muchas de estas columnas son irreconciliables entre sí. Su unidad no puede derivar de un plano trascendente a ellas. Habría que pensar que la autoconcepción de "A", por ejemplo, o se acepta o sólo puede tomarse como una *deformación* de la autoconcepción "H" o "I" y, por tanto, como una autoconcepción imposible de interpretar directamente. En una palabra, las autoconcepciones o columnas están articuladas unas con otras, a la manera como se ligan las distintas partes de un grupo de transformaciones. O bien porque desde alguna de las columnas se pretende poder incorporar a las demás, o bien porque alguna columna, aunque contemple a otra como distinta, sin embargo, desde una tercera, no resulta ser opuesta, sino complementaria.

Llamemos "traducibilidad" a la capacidad de una columna para ser interpretada desde otra, así como, recíprocamente, a la capacidad de los conceptos de una columna para dar cuenta de los conceptos de otra. La traducibilidad de una columna no es prueba, sin duda, de su verdad, pero sí es prueba de las conexiones estructurales entre las columnas. Es prueba de que los conceptos, heterogéneos en abstracto, no lo son en concreto —digámoslo de una vez: históricamente—. Ejemplo: sean las columnas A y B. Desde A, se dirá lo que B llama "ser" es una pálida reducción de "Dios" (así, Malebranche).

PROYECTO DE UNA TABLA ANALITICA DE ALGUNAS

I

	Trámites a cubrir \ Tipos analizados	A	B	C	D
a	**Determinación del material recurrente explotable por la Filosofía.**	Las "criaturas", los entes finitos emanados de Dios o del **Uno.**	Los entes, en cuanto "efectos".	Las partes del Cosmos, los accidentes de la Sustancia.	Las "falsas conciencias", la "enajenación" individual.
b	**Explicación atribuida a la recurrencia del material.**	Proceso de degradación recurrente, "Caída", πρόοδος	Proceso causal, independiente de la voluntad humana, armonía preestablecida.	Proceso de la misma **Natura naturans.**	"Caída existencial" **(Verfallen, Entfremdung, alienation).**
c	**Estructura atribuida al problema filosófico.**	La finitud. ¿Por qué hay entes finitos, múltiples?	¿Cuáles son las causas de los seres?	Aislamiento de unos entes respecto de otros.	¿Cómo la conciencia se aleja de sí misma y se determina en el No-Yo, etc.?
d	**Formulación del Dominio de la Filosofía.**	Todos los seres finitos, en su dependencia del **Uno.**	Todos los entes, en cuanto vía a las Primeras Causas.	Todos los entes, en cuanto momentos del "Ser".	Las "vivencias" de la conciencia.
e	**Técnicas y métodos más peculiares.**	Analogías, metáforas. Amor, Música, Dialéctica plotiniana (Plotino, I, 3).	Conceptos, Silogismos, información científica. (Comp. el tipo "die Begriffspyrámide", de Leisegang (Denkformen, página 208.)	Construcción racional sistemática.	Análisis fenomenológico, Angustia...
f	**Autojustificación del oficio.**	Proceso soteriológico, en la ἐπιστροφ Purificación.	Naturalista: "Todo hombre tiende, por **naturaleza**, a saber".	Obediencia al Destino.	Autonogsis, liberación de la subjetividad.
g	**Criterios distintivos con los otros oficios.**	Los demás oficios son "instrumentales", inferiores, incluso, el sacerdocio ("averroísmo").	Los demás oficios se detienen en la "superficie", en los accidentes.	Mayor valoración de los demás oficios como "parcelas" del Todo.	Los demás oficios son "enajenantes".
h	**Oficios considerados como más afines al propio oficio de la Filosofía.**	Músicos. Poetas. Místicos. Chamanes.	Astrónomos. Científicos.	Naturalistas. Botánicos.	Pastor (del Ser). Poetas líricos.
i	**Posición de cada columna (de cada autoconcepción) ante las restantes.**	Considera afines a la B y a la C. Como **deformaciones** suyas, la D y la I. Considera **frívolas** a la E, F y H.	Considera afines a la A y C. Parciales, la D y H.	Considera afines a la A y la B. También a la I. Parciales, a la F y H.	Considera como "mitológicas" a la A, B y C. Afines, a la G y a la I. Frívolas, a la E y F.
	Algunos representantes de cada Autoconcepción.	Plovino. Escoto Eriugena. Malebranche. Jacobi.	Aristóteles. Leibniz.	Estoicos. Bruno. Spinoza.	Pirron. Fichte. Kierkegaard.

AUTOCONCEPCIONES DE LA FILOSOFIA COMO ESPECIALIDAD

II ⇊ III ↓

E	F	G	H	I
Idola fori, Idola theatri, Enredos lingüísticos, **Puzzles**, Riddles...	διαφονια των δωξον enajenación, en sentido social.	"Apariencias", Fenómenos.	Las "especialidades" de la Cultura humana, los "oficios".	Las categorías (naturales, culturales) en su enfrentamiento.
Imperfección constitutiva de los mecanismos del lenguaje.	Conflicto de intereses de individuos, razas, clases sociales.	Proceso dialéctico del mismo conocimiento.	El mismo desarrollo histórico-cultural.	La **symploké,** en cuanto proceso natural e histórico-social.
Confusiones, **systematically misleading.**	Diversidad en las opiniones y valores. Relativismo.	La insuficiencia de los fenómenos, en cuanto evocan las esencias.	Las incoherencias, los desajustes entre los procesos culturales.	Las contradicciones. ¿Por qué esto es así y no de otro modo?
Las **aporías,** las paradojas.	Las opiniones generales, los tópicos en conflicto.	Todo ente, en cuanto fenómeno.	Los objetos culturales.	La totalidad de las categorías, en cuanto remiten a las Ideas.
Sustitución de unas frases por otras. **Ostentation,** análisis semántico.	Análisis, aforismos, exhortaciones, estilo parenético.	Análisis estructural. Construcción de estructuras.	Diálogo.	Análisis recursivo y estructural.
Reparación de averías. Eliminación de confusiones.	Colaboración a la conquista de la felicidad, armonía.	Recuperación de la conciencia trascendental.	Colaboración al proceso cultural por la crítica y coordinación.	Paideia.
Los demás oficios, fuente de errores y confusiones.	Los demás oficios adolecen de una perspectiva unilateral.	Se mantienen en la capa de las "apariencias".	Son "creadores ciegos" de Cultura.	Alta valoración de los demás oficios, como creadores de "lo que hay".
Psicoanalista, Fontanero, "**Quitamanchas**".	Moralista. Médico.	Escultor.	Periegeta, Explorador.	**Pedagogo**, Geómetra, Economista, Político.
Considera "metafísicos" a A, B y C. Deformaciones a F y H.	Considera frívolo a E. Metafísicos a casi todos los demás.	Afinidad con A y B. Parciales a los restantes.	Superficiales (o parciales) la E y F. Metafísicos, la A, B y C.	Afinidad con la columna C. Metafísicas, la A y B. Parciales, la F. Frívola, la E ("sofista", en el sentido del diálogo de Platón).
Protágoras. [illegible]igne. [illegible]enstein.	Cínicos. Epicuro. Pragmatistas.	Megaricos. Descartes. Husserl.	Sócrates. "Filosofía de la Cultura".	Platón, Kant, Hegel, Marx.

Desde B, se dirá que lo que A llama "Dios" es una peligrosa sinécdoque del "Ser", incluso una herejía (el ontologismo). Desde A, las contradicciones de que habla I serán modos "laicos" de reconocer la contingencia de lo finito; desde I, las "criaturas" de A serán dramatizaciones mitológicas de simples contradicciones lógicas o sociales. "E" tiene capacidad para reducir a su nivel a las demás columnas: todo, según ella, son enredos del lenguaje. Pero esta reducción, aunque útil a efectos prácticos, no prueba que sea la autoconcepción más correcta; a fin de cuentas, la filosofía analítica inglesa puede, a su vez, ser reducida a F o a G.

A la pregunta "de reglamento" que se formulará sin duda el lector: "¿y dónde está situado quien contempla el cuadro en su conjunto? ¿Fuera de todas las columnas?" —pues sólo de este modo parece que podría totalizarlas—, respondo que puede considerarse dentro de una columna, sin inconveniente, en tanto que hemos asignado a éstas la capacidad de traducir las restantes. Adherirse, por otra parte, a una columna más que a otra ocurrirá sólo por motivos que no están, desde luego, en el cuadro.

La tercera conclusión que extraemos de los nueve tipos analizados en nuestra tabla es la posibilidad de agruparlos en tres grupos de tres (A,B,C), (D,E,F,), (G,H,I), caracterizables por las diferencias en la determinación de las relaciones del material a la propia actividad cultural. En efecto, la relación que cada especialidad, en su autoconcepción, establece entre ella y las demás y su propio material, es significativa para muchos aspectos del oficio: así, por ejemplo, el astrónomo con-

siderará su material como dado, previo a su oficio y a todos los demás, al menos antes de la puesta en órbita de satélites artificiales; pero, en cambio, el contable de una fábrica no podrá considerar a su material como dado con independencia de otros oficios, ni siquiera del suyo propio, en tanto en cuanto también él se incluye en las nóminas.

El grupo (A,B,C) concibe su material como dado con independencia de la propia actividad cultural humana; la recurrencia de este material procede al margen de esa actividad. Digamos que el proceso de aquella acción y de esta recurrencia es "cósmico". La propia actividad cultural en general caerá dentro de este proceso de surgimiento del material, y la especialidad sólo podrá entonces autodefinirse por referencia a este mismo proceso cósmico. En este sentido, el grupo (A,B,C) de definiciones constituye un grupo de autoconcepciones metafísicas, es decir, no positivas, porque no cabe una referencia a otras especialidades. Por ello, en el trámite de la autojustificación, encontraremos en el grupo (A,B,C) conceptos "ad hoc" que recuerdan el mecanismo explicativo de la "virtus dormitiva": la Filosofía brota de la "virtus philosophandi", o, por otro nombre, del "afán de conocer las primeras causas".

El grupo (D,E,F) concibe el material como dado, no tanto por vía cósmica, cuanto por vía histórica, cultural: de algún modo, el hombre es el responsable o el agente del propio darse y el propio recurrir del material filosófico. Por tanto, el oficio filosófico aparecerá ahora fuertemente vinculado, en las autoconcepciones respectivas, a los otros oficios "enajenadores" y, por tanto, la Filo-

sofía alcanzará la posibilidad de una caracterización diferencial muy positiva. Pero, en cambio, estas autoconcepciones estarán excesivamente limitadas a los demás oficios, excesivamente dadas en una subjetividad histórica, y, por tanto, en la fila de la autojustificación, deberemos encontrar también fórmulas "ad hoc".

Por último, el grupo (G,H,I) concibe el material del oficio filosófico como un proceso natural, material —biológico, económico—, pero tal que, a la vez, es un proceso histórico, es decir, un proceso ligado a las demás profesiones. Si comparamos la columna C con la columna H, por ejemplo, la semejanza verbal es muy grande: para ambas columnas, el material de la Filosofía son las partes de un todo, y su *esfera* son los esquemas de totalización que puedan lograrse. Sin embargo, mientras que C considera las partes de su material como dadas "cósmicamente", H considera las partes de su material como "trabajadas" por el hombre, mediadas por la praxis de animal racional —por tanto, para utilizar una idea de Marx, es como si H hubiese corregido la "ilusión cientificista"—. En el grupo (G,H,I) parece abrirse la posibilidad de utilizar coordenadas relacionales (a otros oficios) y generales.

Si el grupo I = (A,B,C) es *metafísico,* el grupo II = (D,E,F,) es *analítico,* mientras que el grupo III = (G,H,I) es *dialéctico.*

La cuarta y última conclusión que cabe extraer aquí del cuadro es de suma importancia: que, cualquiera que sea la columna en la cual se autoconcibe la Filosofía, en ninguna el oficio filosófico aparece como subordinado a otros oficios, aunque sí como coordinado a ellos. Exa-

mínese la fila "autojustificación", de la tabla. No es la Filosofía un oficio que se autoconcibe como orientado a producir alguna esfera que, a su vez, sirva para otros oficios (incluso en el *status* medieval de la Filosofía), sino como directamente vinculado a la "edificación" de la propia conciencia en general. Podemos expresar esta característica de las autojustificaciones de la Filosofía por medio de la palabra "trascendental". Por consiguiente, concluiríamos que las autojustificaciones del oficio filosófico se mueven siempre en un plano trascendental, y cualquier otra justificación desarrollada en otro plano ("se filosofa para poder desarrollar las matemáticas, o para dirigir a los pueblos") es siempre oblicua y parásita. Seguramente que con esta característica va ligada la frase según la cual la Filosofía es un "saber radical". Pero esta frase es muy ambigua, en cuanto sugiere que la Filosofía no acepta ninguna otra fuente de conocimiento, o que considera a todas las demás especialidades como auxiliares suyas. En rigor, el único sentido que podemos darle es el siguiente: que la utilidad de la Filosofía —según se desprende de sus autoconcepciones— no puede medirse directamente por las aplicaciones —que no se niegan— que los filosofemas puedan tener en otros oficios (utilidad de la Filosofía para el progreso de la Mecánica, de la Política o de las Matemáticas), sino que su utilidad hay que referirla necesaria y directamente a las grandes líneas del proceso humano en general, lo que incluye un planteamiento ineludible que desborda cualquier marco histórico concreto ("¿cuáles son los servicios que la Filosofía ha prestado al progreso de las ciencias en el siglo XIX?") para clavarse en la con-

sideración de las condiciones generales, formulables, por ejemplo, mediante conceptos biológicos o morales de la conducta humana. Por este motivo, las categorías autojustificativas de la Filosofía están siempre implicadas en las categorías autojustificativas de cualquier otra profesión. La especialidad "fabricación de cohetes" se justifica fácilmente por referencia a las necesidades militares o astronáuticas, pero ¿por qué la guerra, o por qué nos creemos obligados a ir a la Luna?

La autoconcepción de la Flosofía que defendemos pertenece, desde luego, al género de las autoconcepciones dialécticas (columnas G,H,I). Yo aquí no quiero ofrecer fórmulas nuevas, sino atenerme a las que ya son clásicas, utilizando fórmulas de diferentes columnas, según las conveniencias de cada caso. Adoptemos la columna I o la columna H. Desde la columna I, el *material* propio del oficio son las contradicciones objetivas que presenta la realidad ya trabajada por las demás ramas de la producción (de esta contradicción son una reducción las "aporías" de E); desde H, el material ofrecido a la Filosofía son las demás especialidades en cuanto van acumulándose unas a otras, y no según la "hipótesis confortable". ¿Qué conexión media entre las autoconcepciones tipo I y las autoconcepciones tipo H? Parecen independientes. Desde I, podríamos hablar de actividad filosófica sin necesidad de recurrir al concepto de "totalización trascendental". Desde H, podríamos hablar de Filosofía sin necesidad de que hubiese contradicciones. Parece que I abre el camino a una Filosofía no totalizadora, y H, a una totalización enciclopédica. Sin embargo, es posible introducir un esquema de articulación entre I y H. Cuan-

do nos atenemos a una interpretación de la contradicción tal que ella sea explicada precisamente por la totalización. Según esto, si hay contradicción (filosófica) es porque hay totalización. La totalización, entonces, aparece como una función trascendental (al estilo de la columna G) que genera las contradicciones filosóficas (no habría posibilidad de comprender los problemas encerrados en las aporías de Zenón si ellos no "totalizasen" diferentes categorías).

—H—

La totalización trascendental crítica como un proceso sustantivo y contradictorio

Se trata de utilizar la noción de "totalización trascendental" para dar cuenta, de un modo unitario, de los rasgos más característicos de la conciencia filosófica, considerada como toma de conciencia que se da tanto en la actitud "mundana" como en la "académica". En particular, tenemos que comprender de qué manera se mantiene la unidad de la perspectiva filosófica en la heterogeneidad de sus materiales —los hérulos, las esferas homocéntricas de Eudoxio, la "Sinfonía concertante" de Mozart, el ácido ribonucleico—. En efecto, como quiera que no aceptamos la explicación metafísica —según la cual, todos los materiales tendrían algo en común por vía distributiva, que sería el *objeto formal* de la Filosofía, por ejemplo, el ser— ni siquiera en la versión kan-

tiana (lo que Kant llamó "Metafísica crítica") —según la cual todos los materiales tendrían de común la participación en las formas "a priori" trascendentales, cuya investigación sería el tema de la Filosofía—, tenemos que crear otro tipo de explicación. La que propongo contienen ciertamente muchos ecos "trascendentales" en la medida en que la referencia de unos objetos a otros (por ejemplo, los hérulos y la Sinfonía concertante) se propone no en el sentido del ser, o del "mundo real" metafísico, sino a través de la conciencia humana: si los hérulos y la Sinfonía concertante se relacionan como partes de un todo filosófico, es sólo en la medida en que son términos de una conciencia relacionante, sin que ello implique necesariamente subjetivismo. Esto podría ser aclarado con el lenguaje de la Lógica de relaciones: diríamos que la relación R entre esos términos (hérulos-Sinfonía concertante) no es una relación originaria o simple, sino construida y compleja, por medio de la operación producto relativo de las relaciones Q y T, que cada uno de esos términos guarda con la conciencia, que es quien los enfrenta (digamos $R = Q/T$). Filosofar es, en este sentido, *analizar* las relaciones R_1, R_2, R_3... entre los objetos más heterogéneos —entre cualquier objeto— en términos de productos relativos de relaciones Q_1, Q_2, Q_3 y T_1, T_2, T_3... Este análisis es, ciertamente, un análisis trascendental, por cuanto incluye la regresión a la propia actividad de la conciencia lógica creadora de estas relaciones, a la vez que creada por ellas (38). Cada

(38) Desde esta perspectiva, la distinción de dos géneros originarios de filosofía—en el sentido de Schaff: la "línea Sócrates" y la "línea Demócrito" (corriente socrática y corriente jónica) resulta, engañosa, como lo es también la distinción entre el "Ma-

ciencia particular, en cambio, se mantendría en el campo de las relaciones Q_1, Q_2, Q_3... T_1, T_2, T_3... abstrayendo precisamente las relaciones R. Pero este análisis trascendental no procede en el sentido de la metafísica kantiana, es decir, en el sentido del idealismo, que presupone ya dada la conciencia trascendental como instancia de la que emana la unidad de los entes del mundo. Desde un punto de vista materialista, no podemos suponer dada la conciencia como unidad desde la que queda asegurada la homogeneidad o armonía de los objetos más heterogéneos (nouménicos), sino que precisamente suponemos que la conciencia se va configurando en ese proceso, y que no es previa a él. En una palabra, que la unidad producida por el "enfrentamiento" de los hérulos a la Sinfonía concertante es precisamente la unidad de la conciencia: una unidad histórica, temporal, y no una unidad kantiana, en la que el tiempo está dado en la conciencia.

Pero es preciso determinar en qué momento esta "unidad trascendental histórica" se erige en un punto de vista *especial:* el punto de vista filosófico. Porque esta unidad aparece ya, de algún modo, en la Enciclopedia, en la propia acumulación de las especialidades, las unas al lado de las otras, en el proceso social y político de la producción.

La Filosofía parte del hecho del enfrentamiento de las más heterogéneas realidades, unas a otras, colaboran-

---

terialismo histórico" y el "Materialismo dialéctico". La Filosofía mantiene siempre la actitud "trascendental": la "línea Sócrates" y la "línea Demócrito", en cuanto "líneas filosóficas", tendrían el sentido de dos probabilidades de llevarse a efecto el "progressus" a partir de un análogo punto de vista trascendental, y no el sentido de dos actitudes "radicalmente" distintas.



do, oponiéndose, ignorándose; es decir, constituyendo el "mundo" en el sentido trascendental. Este hecho es la totalización trascendental. Ahora bien, suponemos que la Filosofía comienza, como actividad específica, no cuando, por ejemplo, se considera esta totalización como algo dado por sí mismo, irrevocable, impuesto a la conciencia ("éste es el mejor de los mundos posibles" o bien "todo lo real es racional") —aunque no es difícil comprender cómo, desde la actitud filosófica, se puede llegar también a estas teorías, que corresponden a totalizaciones metafísicas prefilosóficas— o cuando se considera como algo "aparente", superficial, un engaño que la efectiva heterogeneidad de las cosas resuelve en la nada —actitud *parecida, con todo, a la del místico—, sino cuando esta* totalización trascendental se considera en proceso, como argumento mismo de la conciencia racional, que se da precisamente en esa totalización enajenante, y no antes de ella.

Desde esta hipótesis, podemos considerar que la actitud específicamente filosófica consistiera en la discriminación de los contenidos que son "edificantes" para la conciencia y los que no lo son. Esta discriminación sería el ejercicio mismo de la crítica trascendental, que, a su vez, supone que ni todo es edificante ni nada deja de serlo, sino que la conciencia se da en el propio proceso. Naturalmente, para quien piense que el mundo, por sí mismo, fragua la conciencia, la crítica es superflua, la Filosofía es superflua. Para quien piense que nada es capaz de edificarla, la crítica es también siempre impotente, es la posición del escéptico. Por otro camino vemos cómo la conciencia filosófica se nos aparece vincu-

lada a esta forma de conciencia que Dilthey llamó el "idealismo de la libertad" (el idealismo objetivo y el naturalismo, las otras dos posibilidades en la terminología de Dilthey, no serían formas de la conciencia filosófica, en el sentido en que aquí la entendemos).

Trataremos ahora de derivar de este concepto de "totalización trascendental crítica" algunos rasgos característicos de la conciencia filosófica:

a) Ante todo, el que podríamos llamar "análisis recursivo", por oposición al análisis reductivo. El análisis reductivo, propio de las ciencias particulares, es un proceso en virtud del cual los problemas científicos se resuelven en preguntas por las partes (causas, elementos) dentro de una categoría o marco presupuesto. Buscamos "reducir" los materiales a sus elementos, dentro de una categoría, para después poder reconstituirlos, dentro de esa misma categoría, que se supone ya dada a la conciencia. Ejemplo: "¿Cuánto tardará un caracol, que camina durante doce horas diarias, a razón de 2 cm. por hora, y retrocede por la noche 1 cm., en salir de un pozo de 8 m.?" Aquí el análisis consiste en descomponer el todo —trayectoria del caracol— en sus partes —trayectorias avanzadas y perdidas por hora— y totalizarlas, dentro de esa categoría. Pero ¿y cuando la categoría misma es la que se pone en tela de juicio, al enfrentarla con otras categorías? Ejemplo: "¿Cuánto tardará Aquiles en alcanzar a la tortuga, que le lleva un metro de ventaja, caminando Aquiles a una velocidad doble que la de la tortuga?" Sin duda, puede *reducirse* la aporía de Zenón a los términos de un problema de cálculo,

que cualquier estudiante aventajado de Matemáticas podría resolver ($\int_0^D \frac{dx}{v_1} - \int_d^D \frac{dx}{v_2} = \varepsilon(t)$), pero esta reducción elimina lo característico de la aporía del filósofo griego, que pone en tela de juicio la categoría. La solución matemática supone precisamente dada D, pero Zenón nos obliga a preguntar: ¿cómo puede darse, si el espacio consta de partes infinitas en número? En suma, un problema filosófico aparece en el momento en que, en el análisis de un objeto, encontramos no sólo los elementos que lo componen dentro de una categoría, sino elementos que lo destruyen; es decir, elementos que destruyen la propia conciencia racional. Esta se declara insolidaria con semejantes situaciones, pese a que están dadas a la conciencia y, por tanto, la constituyen. Por esto, la forma más general del análisis filosófico —y, por tanto, del "asombro" filosófico— podría ser ésta: eliminar mentalmente un objeto o conexión que, sin embargo, parece vinculado a la conciencia. Contemplarlo como sosteniéndose en un vacío, como pudiendo ser de otro modo, según otras combinaciones. Esta sería la forma del problema filosófico, a la cual, en términos psicológicos, habría llamado Descartes la "duda metódica". El verdadero "asombro" filosófico estará estimulado, según esto, no ante cualquier objeto o relación, sino ante las contradicciones, las aporías, las paradojas. Estas implican un despego, un alejamiento, como un "enfriamiento" ante las realidades dadas del mundo, una regresión o trituración, cuyo límite es precisamente la M.T. Una regresión que, para aplicarse a cada situación, supone necesa-

riamente haberla habitado previamente, haberse identificado con ella; por eso los problemas filosóficos sólo pueden surgir en la "edad de la razón". Este alejamiento, esta destrucción, en virtud de la cual cualquier forma o valor, por apremiante que aparezca, es puesto en tela de juicio, está seguramente en el fondo de lo que se llama la "actitud especulativa" propia del filósofo, y que ahora se nos revela como profundamente práctica, aunque en el sentido inverso a la "praxis" "progresiva" o categorial. Se diría que la especulación filosófica contiene virtualmente la forma de toda conducta verdaderamente revolucionaria, en cuanto libera a la conciencia de las adherencias empíricas y la deja disponible para nuevas e insólitas determinaciones. Por esto no debe pensarse que la regresión hacia la M.T. sea un proceso sencillo al alcance de cualquiera, o que pueda llevarse a cabo, por decirlo así, en dos zancadas, globalmente: no se trata de "pensar en las cosas del mundo como si no existieran", al modo del místico, sino más bien, manteniendo la conciencia de lo real, se trata de triturar *cada* realidad —institución, valor, relación, persona— como si estuviese dada en el vacío —vacío que supone precisamente la conexión a las otras realidades—, como si su vacío pudiese ser llenado de otro modo, para comprobar hasta qué punto esa trituración compromete a la realidad misma de la conciencia histórica, por tanto, para determinar si una formación dada es o no es "edificante". Sólo de este modo el "asombro" filosófico se nos presenta como racional, y no místico. No preguntamos globalmente: "¿por qué hay algo y no más bien nada?" (Leibniz, Scheler, Heidegger), sino que, partiendo de una

aceptación de la realidad como tal, en cuanto que la conciencia está ligada a ella, preguntamos ante cada categoría de realidades: "¿Es posible eliminarla?" "¿Por qué éstas y no más bien otras?" No es la *Nada* la que sirve de fondo a la conciencia filosófica, sino la propia conciencia real, históricamente constituida. La Nada se reduce al no ser de cada situación por respeto a la propia conciencia como referencia. Queremos diferenciar con esto la conciencia filosófica del nihilismo, con el que fácilmente se confunde. Pero el nihilismo —creemos— está más cerca de la mística, de la evasión global del mundo, que de la Filosofía. La Filosofía, si cabe, precisamente por no ser nihilismo —respecto al ser en general— es más implacable que el nihilismo respecto a cada ente en particular. De un modo más neutro, diríamos que la actitud filosófica es una suerte de experimento recurrente por virtud del cual tratamos de comprobar hasta qué punto la conciencia es independiente no ya de las cosas en general, sino de cada cosa en particular: es decir, hasta *qué punto* es posible mudar la faz del mundo; es decir, cómo es posible la revolución. La respuesta (conservadora) a esta pregunta —la de los filósofos que se erigen en "guardianes del orden establecido"— no empaña la naturaleza revolucionaria de la misma. La Filosofía conservadora ("todo lo real es racional") incluye ella misma una pregunta revolucionaria, porque sólo desde esa pregunta puede comprenderse el surgimiento de un terror capaz de elaborarse como conservación del orden existente. Sócrates fue acusado de "asebeia" y condenado a muerte. Parece cierto que la acusación era falsa: Sócrates se mantenía adherido piadosa-

mente a los dioses de la ciudad, estaba mucho más cerca de Eutifrón, el sacerdote, de lo que él mismo podía sospechar. "Grosso modo", podría decirse que Sócrates, en cuanto a su dogmática, era un conservador —como lo sería Platón, un *reaccionario* si se quiere—. Pero el fermento revolucionario de la actitud filosófica socrática —y, por tanto, de la de Platón— hay que buscarlo no tanto en sus *dogmas* —en las tesis que enseñan—, sino en el modo de llegar a ellas: el razonamiento crítico, y no la autoridad. Lo inquietante de Sócrates para sus conciudadanos —que sólo pudieron librarse de su inquietud matándolo— es que razonaba críticamente; que llegase a posiciones "ortodoxas" era, por así decir, accidental. De hecho, estaría dispuesto a separarse de ellas "cuando la razón, como el viento, le empujase", para emplear la frase platónica. Si utilizamos fórmulas castellanas: era el "fuero", más que el "huevo", lo que se discutía, el fuero filosófico.

Por otra parte, las respuestas conservadoras manifiestan hasta qué punto la Filosofía no es nihilista; hasta qué punto no tritura por el placer sádico de triturar; hasta qué punto la pregunta filosófica debería ponerse en conexión, más bien, con un impulso primario biológico de exploración en el marco de la realidad de la propia conciencia (conectaríamos la pregunta filosófica con el propio proceso de liberación del *Umwelt*, al que parece obedecer la historia de los vertebrados: un mecanismo con el cual están, sin duda, relacionados, los conceptos de libertad, de curiosidad, de temor, de poder, etcétera, etcétera).

Mientras que la pregunta científica parte ya de la

categoría dada, y procede a un análisis reductivo, dentro de los límites de esta categoría, la pregunta filosófica recurre a otras categorías, y pone en cuestión misma a la categoría de partida. Por tanto, la conciencia filosófica, así concebida, no podría menos de ser una forma de reacción siempre abierta al animal humano, una vez dadas las condiciones históricas requeridas; la pregunta filosófica aparece ante un material recurrente, sin límite alguno.

En conclusión: la totalización trascendental crítica, constitutiva de la conciencia filosófica, se nos aparece no como un nihilismo global, ni tampoco como un alarde de imaginación especializada que, ante una situación dada, es capaz de proponer otra solución distinta —el nihilismo o la imaginación práctica revolucionaria, o la imaginación mitopoyética o tecnológica, son premisas de la conciencia filosófica—. Yo diría que la conciencia filosófica se constituye una vez que están desarrollados los patrones lógicos hasta un cierto nivel, y una vez que la experiencia revolucionaria, o tecnológica (v. gr., la alfarería), ha demostrado la posibilidad de cambiar, como la metódica pregunta ante cualquier determinación del mundo, sobre su posibilidad de sustitución o, lo que es lo mismo, sobre los aspectos según los cuales esas formaciones —v. gr., los preceptos morales, el Estado, la familia, la geometría euclidiana— están configurando a la propia conciencia.

b) Tal como hemos formulado la totalización crítica constitutiva de la conciencia filosófica, ella necesariamente debe terminarse en un movimiento de retorno ("progressus"), de construcción de alguna determinación,

que, por algún motivo racional (trascendental) aparezca como necesaria, pese a que esto sea contradictorio. Si la trituración la concebimos no en el sentido del nihilismo, sino del vaciamiento de una situación, que de algún modo está pidiendo ser rellenada, el movimiento de progreso —el "descenso a la caverna" de Platón— deja de ser tal descenso para constituirse en el término requerido por la propia inercia del impulso filosófico: no "descendemos" por una nostalgia, sino en virtud del propio mecanismo que nos movía a ascender, a explorar. La trituración es sólo un medio intercalado en la construcción (naturalmente, estas consideraciones no son compatibles con la hipótesis de cualquier atomismo lógico). Si el mundo es un agregado de verdades objetivamente independientes, de suerte que, eliminada alguna, las demás queden, por así decir, "impasibles" —en términos platónicos, "si nada está vinculado con nada"—, entonces el regreso filosófico es imposible. La construcción será siempre un acto gratuito, una acción imaginaria, irracional. Asimismo, si cualquier cosa "estuviese ligada con todas las demás", en el sentido de que una alteración de una parte repercutiese en la conciencia de un modo irreversible e inconmensurable con la que hubiera producido la alteración opuesta, tampoco sería posible la conciencia filosófica. La conciencia filosófica incluye la hipótesis de la efectiva conexión de cada cosa con las demás, y la efectiva independencia con algunas otras; es decir, la situación que Platón llamó la *symploké* (véase cap. II, E). Si el progreso filosófico es siquiera posible, una vez instaurado el regreso revolucionario, es en la medida en que la situación triturada suponga, en parte, la tritura-

ción de otras situaciones ligadas a la conciencia y, en parte, suponga su subsistencia. Un problema filosófico es un hilo de la trama del mundo, en tanto que se quiere eliminar, en el momento en que se le considera como superfluo. Pero sólo en la medida en que este hilo aparece anudado a otros, resulta imposible eliminarlo sin romper el tejido total. La resignación al fatal entramado de las cosas constituye, tanto un reconocimiento de la propia incapacidad de sustitución, como una abolición de la conciencia filosófica. El escepticismo filosófico toma ahora la forma no ya de un escepticismo del saber —"no podemos saber nada"—, sino de un escepticismo del hacer, de un fatalismo —de lo que Hegel llamó la "conciencia desgraciada"—. Pero este escepticismo no es filosófico: el escepticismo filosófico, con palabras de Montaigne —que seguía a Sexto Empírico— no es el de los académicos, que dicen que nada es posible conocer —lo cual ya es saber demasiado—, sino el de los pirrónicos, que enseñan que ni siquiera sabemos si no podremos conocer. Si una estructura, filosóficamente problematizada, puede ser desarrollada por la síntesis recursiva, es porque en ella hay algún componente —llamémosle una "Idea" con palabras platónicas— que la anuda a otras estructuras de la conciencia. Ahora bien: los únicos nudos que enlazan a un hilo determinado del mundo con la conciencia, haciéndolos necesarios, son los nudos lógico-materiales; es decir, aquellos que unen una posición de la conciencia con alguna otra, dada explícitamente en alguna otra situación.

—I—

La forma canónica del problema filosófico en su distinción con el problema científico

En el párrafo anterior hemos apelado a los conceptos de "totalización crítica" (categorial y trascendental) para buscar fórmulas de distinción entre la ciencia y la Filosofía. Pero el vigor de estas fórmulas y su alcance es limitado: ellas suponen las ciencias y la Filosofía ya constituidas, y no arrojan ninguna indicación sobre el proceso mismo de constitución de la ciencia y la Filosofía —pese a que este proceso constituyente corresponde al aspecto histórico, real, de las ciencias y de la Filosofía.

Al permanecer en la penumbra el aspecto procesual de la Filosofía y de las ciencias, las fórmulas utilizadas comienzan a ser peligrosamente ambiguas. Porque si la totalización trascendental o categorial son resultados ("soluciones"), ¿cómo y por qué se ha llegado a ellas? Es decir, ¿cómo se planteó el problema, y en qué difiere el problema filosófico del científico? Si se habla de un *regressus* y de un *progressus*, no podemos olvidar que estos conceptos están tallados desde la noción de totalización; son, por tanto, conceptos "ad hoc" ("regressus" hacia las partes del todo, y "progressus" hacia su reconstitución). Corremos el peligro, por tanto, si no desarrollamos nuestras fórmulas, de retrotraerlas, según el mecanismo de la "virtus dormitiva", para utilizarlas como fórmulas diferenciales del problema científico y el pro-

blema filosófico (por ejemplo: si hablásemos de una "tendencia de la conciencia a totalizar categorialmente" —es decir, de una tendencia al "regressus" y al progressus" categorial—, que daría lugar a las ciencias, y de una "tendencia de la conciencia a totalizar trascendentalmente" —de un "regressus" y "progressus" trascendental—, que daría lugar a la Filosofía).

La mejor manera de preservarnos contra el peligro de una petición de principio es tratar de encontrar una fórmula canónica del problema filosófico, en cuanto contradistinta del problema científico, que no esté construida por referencia exclusiva al concepto de totalización, aunque, eso sí, tenga virtud suficiente para engarzarse con él de la manera adecuada.

La pregunta que tenemos planteada ahora es, por tanto, la siguiente: ¿es posible ofrecer una fórmula canónica del problema filosófico y del problema científico que, pese a su generalidad, y precisamente por ella, explique el desencadenamiento de un "regressus" y un "progressus" orientados precisamente a la totalización trascendental y categorial, respectivamente?

a) El primer método que podríamos seguir para alcanzar este objetivo es el método usualmente utilizado por los metafísicos y, en general, por quienes no han alcanzado una disciplina crítica. Este método está ligado al "realismo ingenuo del conocimiento", tal como se expresa, por ejemplo, en la imagen de la conciencia como un *espejo* de la realidad —podemos citar incluso la teoría de la correspondencia, tal como la expone, por ejemplo, Reichenbach, para quien el conocimiento verdadero es un homomorfismo entre signo y estímulo—. (En rigor,

la noción misma de imagen especular, más que un concepto intuitivo sensorial, contiene ya ella misma una estructura lógica, en tanto implica un isomorfismo entre las partes del objeto y las de su imagen especular.) No es éste el lugar de discutir esta teoría; si la rechazamos, es sobre todo porque no parece un esquema de generalidad suficiente para cubrir el concepto de conocimiento —en cambio es un esquema válido para aquella clase de conocimientos que versan sobre objetos que son, ellos mismos, conocimiento, como ocurre con la Etología y, sobre todo, con la Antropología.

Ahora bien, en la perspectiva de esta teoría del conocimiento metafísica diríamos que el concepto de "problema" queda formulado por elementos tomados del "lado objetivo". Diríamos que el problema es el objeto mismo, en tanto en cuanto aún no ha sido reflejado por la conciencia, concebida precisamente como aquella capacidad de reflejar los objetos del mundo como un microcosmos. "Problema" es, ahora, algo así como el lado sombrío del objeto, reflejado en nuestra conciencia. Si, por ejemplo, sólo conocemos aspectos *fenoménicos* de los objetos, lo problemático será la esencia que se esconde detrás del fenómeno. Se diría, por ejemplo: las ciencias se mueven en el mundo de los fenómenos, cuando detrás de ellos se supone que hay aún otros fenómenos; el problema filosófico es el problema de la esencia. O bien se supone que los objetos de la experiencia son resultados (efectos) de un proceso causal: ahora los problemas serán las "causas", en cuanto desconocidas. El problema científico se planteará como la conciencia de la ignorancia de una "causa próxima", objetiva; el problema filosófico

se planteará como la conciencia de la ignorancia de las "causas últimas" —también llamadas "primeras", según por donde se comience la cuenta.

Este tipo de formulaciones no es satisfactorio, porque obliga a atribuir a la conciencia, precisamente, una serie de "apetitos" hacia aspectos objetivos, en cuya configuración interviene la propia actividad intelectual (v. gr., las esencias o las causas). Se trata de un tipo de formulación retrospectiva: puesto que la ciencia (supongamos) establece las causas próximas, el problema científico aparecerá como la ignorancia de esas causas próximas, más el apetito de conocerlas. Estos esquemas, cuando se aplican a las causas primeras, exhiben todavía más el carácter de petición de principio que les es inherente. Suponen nada menos que la realidad de esas causas primeras, supuesto que ya es desaforadamente metafísico. En rigor, proyectan sobre la realidad las propias construcciones mentales y restablecen el nexo de ellas con la conciencia, concibiendo a éstas como un "apetito" de tales construcciones (pensadas como objetos): es otra vez el mecanismo de la hipótesis de la "virtus dormitiva". La conciencia aparece, por tanto, como una simple contrafigura de la "realidad", del "Ser", tal como la ciencia precisamente la configura: de ahí la petición de principio. Esta teoría formulará a la Filosofía como una "tendencia a reflejar el Ser"; el "asombro" filosófico aparecerá ante ella como la misma conciencia de la realidad del Ser (¿por qué hay Ser y no más bien Nada?). Por ello, estas fórmulas metafísicas, en el fondo, son meramente tautológicas. Nos inclinamos a juzgarlas no tanto como teorías erróneas, sino como conjuntos de frases que ni si-

quiera son teorías, sino puras reexposiciones de los problemas.

b) El segundo método que podríamos seguir para tratar de formular la estructura y génesis de los problemas científicos y filosóficos es, en algún sentido, diametralmente opuesto al anterior. Se basa en subrayar la actividad de la conciencia como subjetividad dotada de un dinamismo propio, inmanente. La teoría del conocimiento ligada a esta perspectiva, en su punto límite, es el idealismo absoluto. El conocimiento no es ahora un reflejo del Ser, sino una *posición* o *tesis* de la realidad (Fichte). Con esto nos liberamos, es cierto, de las peticiones de principio vinculadas al realismo ingenuo. Podrá decirse: si la conciencia se plantea problemas científicos o filosóficos no será en virtud de la presencia objetiva de esencias o causas desconocidas, obrando sobre ella, sino en virtud de exigencias de la propia conciencia, de exigencias "trascendentales". Por otra parte, hay que decir que, de algún modo, la perspectiva trascendental está presente incluso en muchas doctrinas que presentan una faz realista. Por ejemplo, cuando los aristotélicos atribuyen a la conciencia una "necesidad" de configurarse según la unidad del Ser, en rigor, lo que se ha hecho, es introducir un motivo trascendental en el seno de un paisaje realista.

Ahora bien, la perspectiva trascendental, tal como aparece en Fichte —incluso en Kant—, es decir, la apelación a una conciencia trascendental absoluta, de la cual han de emanar las configuraciones de los problemas científicos y filosóficos, es también un recurso metafísico: porque la noción de "conciencia trascendental" es usada

aquí de un modo sustancial, porque se incurre en una hipostasis de la conciencia trascendentral, como si estuviese dotada de un dinamismo y estructura (las formas "a priori") propios (idealismo). Esta noción de conciencia es, por lo demás, un concepto poco operatorio, porque lo que le atribuyamos como propio de su dinamismo interno también será, necesariamente, una prefiguración retrospectiva de sus resultados (en nuestro caso, la estructura de los problemas científicos y los filosóficos).

En resolución, tanto el método realista como el idealista se nos presentan como métodos capaces de incurrir en un planteamiento metafísico de la cuestión que nos ocupa. Si quisiéramos precisar por qué esto es así, acaso sea útil atenernos a la propia estructura sintáctica de las teorías, más que a sus contenidos doctrinales (el realismo o el idealismo). ¿Qué estructura sintáctica podemos atribuir, a nuestros efectos críticos, al realismo y al idealismo metafísicos del conocimiento? Sea aquí suficiente decir esto: estas teorías operan con dos términos: (S, O) y un relator entre ellos, y estos dos términos cubren la totalidad del universo lógico del discurso (porque, por hipótesis, cualquier término que se añada, deberá adscribirse a S o a O). Pero, con estos recursos, no es posible construir ninguna teoría: no caben nuevos términos, por tanto no caben operadores, salvo que éstos sean tautológicos y nos remitan otra vez a S y a O. En tanto que el conocimiento se analice en dos polos —sujeto (conciencia) y objeto (realidad)—, tanto el realismo como el idealismo ejecutan hipóstasis de esos polos. El sujeto no puede concebirse como simple expectativa o reflejo del objeto (realismo) ni el objeto como simple creación o

proyección del sujeto (idealismo). Aplicado a nuestro caso: las fórmulas de los problemas (científicos o filosóficos) no pueden darse ni como la simple silueta de una objetividad "ad hoc", ni como simple proyección "ad hoc" de una subjetividad.

c) Tanto la "conciencia" como la "realidad" deben tomarse en cuenta: en esto se está de acuerdo prácticamente después de las primeras reacciones al kantismo. La dificultad, desde un punto de vista sintáctico, es ahora la siguiente: ¿de qué manera podemos incorporar en la teoría tanto al sujeto como al objeto, sin dejar que éstos recubran la totalidad del universo lógico? No se trata de decir que ni de S sólo ni de O sólo, sino de S + O, hay que partir en Epistemología, porque "S + O" no añade nada a S y a O, en virtud de lo que antes se ha dicho. Por ello, la mayor parte de las "superaciones" del idealismo y del realismo son verbales o meramente negativas (Ortega: "Ni idealismo ni realismo").

El nudo de la cuestión me parece residir en la hipóstasis de "S" y "O" (o de "S + O", como suma de dos hipóstasis previas). Mientras el concepto de sujeto o conciencia (S) se piense enfrentado globalmente a la realidad (O), o viceversa, estaremos prisioneros de la metafísica.

¿Cómo será posible llegar a diferenciar nuestro campo S-O, que se nos aparece en este nivel como homogéneo, sin relieve, entregado a una lisa tautología sintáctica? Si S y O cubren "la totalidad", ¿qué opción queda desde un punto de vista sintáctico? Solamente la siguiente: arbitrar métodos para que S sea pensado, no ya sólo enfrentado a O, sino a S, y O sea pensado enfrentado a O, y no sólo a S. En consecuencia, la relación (S - O)

debe ser considerada como una simplificación de relaciones más complejas. Ahora bien, introducir la relación de S a S, o de O a O, en lugar de mantenerse en las relaciones estériles S-O y O-S, significa introducir una perspectiva *diamérica* (S-S; O-O; O-S-O; S-O-S, etc.) frente a una perspectiva *metamérica* (S-O, O-S). Apelando a una analogía capaz de arrojar luz en este asunto, recordaré que la superación de la cosmología metafísica por la cosmología científica puede, en gran parte, formularse de este modo: como tránsito de una perspectiva metamérica (por tanto, no analítica, basada en hipóstasis de términos) a una perspectiva diamérica en la consideración de los objetos físicos. (Cuando el movimiento se piensa como una propiedad absoluta de los cuerpos y se quiere conocer su esencia comparándolo con el reposo, la cosmología resultante es metafísica —tipo eleático, incluso aristotélico—. Cuando el movimiento se piensa como un concepto que debe ser considerado diaméricamente —movimientos comparados con movimientos; el reposo se dará en esta comparación como relación de campos inerciales, etc.— instauramos una nueva ciencia.)

¿Qué significa introducir la perspectiva diamérica en el campo de S? Que las referencias trascendentales no apelarán ya a un sujeto global (por ejemplo, la conciencia kantiana), a un sujeto que sólo se compara con el mundo (en el mejor caso, para evitar la petición de principio, con el noúmeno), sino un sujeto que se compara con otros sujetos (S_1, S_2, S_3 ... S_n), por tanto, un sujeto de algún modo constituido, y no un sujeto originario, constituyente (Kant, Heidegger). La trascendentalidad así alcanzada será diamérica, no metamérica. El sujeto

trascendental será ahora un sujeto histórico (no un sujeto metafísico). En efecto, el esquema (S_1, S_2, S_3 ... S_n) ya designa un sujeto en su perspectiva social (por supuesto, las relaciones entre los S_i sólo pueden tener lugar a través de O). Solamente en esta perspectiva se nos presenta como verdaderamente operatorio y fecundo el punto de vista trascendental. Que ya no se nos aparece como una regresión a la conciencia constituyente, tomada en absoluto, sino a una fase de la conciencia, ya constituida, en tanto en cuanto ella se erige en el fundamento trascendental de las fases ulteriores. La trascendentalidad se nos configura, sencillamente, determinada histórico-dialécticamente, y la significación de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, en el marco de la Epistemología, acaso quedase principalmente recogida diciendo que es el primer gran intento sistemático de cultivar el punto de vista trascendental diamérico. (Después de Hegel, el método ha sido usado muchas veces, con diferentes resultados y conciencia de sí mismo. Por ejemplo, lo que Piaget y su escuela llaman "Epistemología genética" acaso pueda en gran medida considerarse como una concreción del método trascendental diamérico en categorías psicológicas, o históricas: "en su forma limitada o especial, la epistemología genética es el estudio de los estados sucesivos de una ciencia en función de su desarrollo", "el estudio de los mecanismos de incremento del conocimiento".) La historia de una ciencia dada constituye en gran medida una ejecución directa del método trascendental, y de ahí deriva, sin duda, el alcance crítico implícito en la misma.

El punto de vista trascendental diamérico es, por sí

mismo, un punto de vista crítico, y admite multitud de modulaciones, según el nivel en que se escoja la conciencia de referencia: puede ser esta conciencia la de los niños de dos años de determinada sociedad; puede ser la de los adultos de una sociedad histórica dada. Estas determinaciones de la conciencia se erigirán en referencias trascendentales siempre que pueda probarse que nuestros propios conceptos, categorías o ideas están enmarcados en ellas, son herederos suyos. He aquí un ejemplo cuasi-imaginario, de recurso al método trascendental diamérico. Estamos ante la discusión, central en filosofía de las matemáticas, entre platónicos y constructivistas, como dos opciones entre las que tenemos que elegir (véase, p. ej., M. Dummold: *Wittgensteind's Philosophy of Mathematics*, en *Philosophy of Mathematics*, ed. por P. Benacerraf y H. Putnam, Oxford, Blackwell, 196, página 492). Siempre cabe pensar que la alternativa no es una verdadera disyunción, que los dos términos de la alternativa pueden ser verdaderos, sea ante diferentes zonas de las matemáticas, sea ante los mismos objetos matemáticos: ni los objetos matemáticos están necesariamente dados previamente a la actividad del matemático (platonismo, realismo) ni resultan de la arbitraria creación del matemático (constructivismo, idealismo). Los objetos matemáticos son fruto de una actividad constructiva, pero no arbitraria —una actividad cultural, histórica— (la cuestión es análoga a la del problema clásico de la oposición entre libertad de la voluntad y necesidad de la naturaleza). Ahora bien: el punto de vista crítico trascendental comenzaría cuando pudiéramos probar que la síntesis —el concepto dialéctico que sintetice el plato-

nismo y el constructivismo— no nos remite a un nivel "más alto" en el sentido de que el platonismo y el constructivismo pudieran quedar olvidados como simples errores; antes bien, el punto de vista crítico trascendental nos inducirá a pensar nuestro concepto sintético como una verdad histórica, determinada por una suerte de "ajuste" entre conceptos previamente dados, sin los cuales carecería de sentido. Incluso podemos admitir que estos conceptos sintéticos sean superponibles a otros conceptos procedentes de otras vías, a la manera como el concepto de círculo, obtenido por la rotación de una semirrecta sobre su origen, cabe superponerlo al corte de un cono por un plano que contenga esa semirrecta. El concepto de *confluencia* entre estas líneas genéticas diferentes da razón de la variedad de la casuística del análisis crítico trascendental. Otro ejemplo de reducción trascendental diamérica es la apelación al sistema de conceptos zoológicos del "pensamiento salvaje" —conceptos que deben ser documentados positivamente— cuando queremos comprender la imposibilidad de decidir, en ciertos momentos, entre el finalismo y el mecanicismo, en Biología, en lugar de apelar a consideraciones generales sobre la "limitación de la mente humana".

Ahora bien: ¿no es posible intentar una aproximación al sujeto trascendental, dentro de la perspectiva diamérica, que no sea empírica, sino axiomática, es decir, que no se atenga a unas condiciones puramente empíricas de la conciencia (las de cierta sociedad primitiva o histórica), sino a unas condiciones que, aunque dadas históricamente —en cualquier otro caso, recaeríamos en el trascendentalismo metamérico—, sean usadas axiomá-

ticamente y, por tanto, normativamente, por referencia a los axiomas? (Debe advertirse que la normatividad es un concepto difícilmente explicable al margen de una teoría no axiomatizada; tales son las dificultades que el concepto de normatividad encuentra en la propia Epistemología genética.)

La conciencia, en este caso, ni se tomará empíricamente —como lo hace la Psicología— ni se abstraerá como tal conciencia —como lo hace el álgebra lógica—, sino que se afrontará en una perspectiva de algún modo intermedia a la Lógica y a la Psicología. Llamaremos provisionalmente "Noetología" a esta perspectiva.

Proyecto de una Noetología

La Noetología pretende ocupar el lugar intermedio entre la Lógica y la Psicología que a la Mecánica racional corresponde entre la Geometría y la Ciencia natural (observacional o empírica) o el que corresponde a una Gramática generativa tipo Chomsky entre una Gramática normativa clásica y una distribucional tipo Bloomfield (39). La Geometría, en efecto, no prescribe "leyes del

(39) La misma definición que Aristóteles ofrece del silogismo ("un razonamiento tal en el que, puestas ciertas cosas, *resultan necesariamente* otras, por el hecho de haber sido puestas las primeras") difícilmente podría ser analizada al margen de la perspectiva noetológica. En efecto:

a) La *necesidad* según la cual la conclusión resulta de las premisas, no es lógica, porque el *resultar* es un proceso temporal, y la Lógica, como la Geometría, abstrae el tiempo.

b) ¿Podría decirse que la conclusión es psicológica, es un *plus* psíquico, añadido a las premisas? Sin duda, en algún sentido, puede decirse que es psicológica, pero con esto decimos algo excesivamente

movimiento"; y la Ciencia natural tampoco, se limita a establecerlas inductivamente. Pero la Mecánica racional, sí: v. gr., los axiomas de Newton (en virtud del axioma de

---

indeterminado: la prueba es que también es un hecho psicológico el no sacar la conclusión (precisamente, el concepto clásico de "ciencia" como *habitus conclusionis* acudía a formular este hecho). En todo caso, la *necesidad* no es psicológica.

En consecuencia, si la necesidad de que habla Aristóteles carece de sentido en un contexto lógico y en un contexto psicológico, ¿dónde habría que situarla? Ella quedaría plenamente ajustada en un espacio noetológico.

(Lukasiewicz, en su *Aristotle's syllogistic*, 2. ed. (Oxford, 1957, 5, pág. 10 y sgts.) dice que no puede entender los comentarios tipo Heinrich Maier a la definición aristotélica sobre la necesidad silogística, como "el poder sintético de la función del razonamiento". Lukassiewicz pretende absorber la ἀνάγκη aristotélica en los términos puramente algebraicos del cuantificador universal. Según su interpretación, la palabra *necesidad* utilizada por Aristóteles sería meramente enfática, destinada a acentuar que la implicación es verdadera para todos los valores de las variables que aparecen en ella. La interpretación de Lukasiewicz es bastante convincente cuando se atiene a los textos de los *Analíticos* que cita; pero me parece desajustada e inoperante al confrontarla con la famosa definición de Aristóteles a la que he hecho referencia, que aparece en los *Tópicos* y que precisamente es la que no menciona Lukasiewicz en el lugar citado, pese a que su interpretación parece tener una pretensión general.)

Lo que hemos dicho de la *necesidad* del proceso silogístico aristotélico, podríamos aplicarlo a esa "exigencia de totalidad absoluta de las condiciones" que, según Kant, tiene la Razón Pura y que constituye, precisamente, su *dialéctica* (véase, por ejemplo, el capítulo primero, ab init, del libro 2.° de la Primera parte de la*Crítica de la Razón práctica*). La *exigencia* de esa totalidad de condiciones no es, desde luego, en el marco de las propias ideas kantianas, una noción de tipo lógico, ni tampoco meramente psicológico-empírico. Estaríamos autorizados a formular la siguiente pregunta: ¿Desde qué perspectiva construyó Kant su noción de "exigencia de totalidad absoluta de condiciones"? Mi respuesta sería: Kant está *usando* (actu exercito), aunque sin *nombrarla* (actu signato) la perspectiva noetológica.



la inercia, atribuimos a un cuerpo el movimiento rectilíneo, algo así como una recurrencia en su recta, si ningún otro cuerpo obstaculiza su avance). Del mismo modo podremos decir que el Algebra lógica no prescribe a ninguna conciencia las leyes de su movimiento, ni menos aún la Psicología, que se limita a constatar los procesos mentales, incluso los de un esquizofrénico. Pero la Noetología, partiendo de una conciencia lógico material ya constituida —por tanto, cristalizada en condiciones históricas analizables— establecerá ciertos axiomas —que pueden ser tan obvios y sencillos en sí mismos como lo son los de la Mecánica— a partir de los cuales estará dispuesta a emprender el análisis de la conducta empírica de la conciencia racional.

Por lo demás, lo que llamamos Noetología no pretende ofrecer, por ejemplo, una teoría de las formas de la deducción, dar cuenta de las diferentes peculiaridades de los métodos científicos de prueba, de su estructura sintáctica (tareas más bien propias de la Lógica aplicada) ni menos aún dar cuenta del ritmo histórico del proceso científico o filosófico, sino únicamente ofrecer un marco absolutamente general para comprender la dinámica de la conciencia científico-filosófica y racional en general, en tanto que dotada de una estructura procesual interna, que, procediendo de ciertos saberes, plantea preguntas e intenta resolverlas. La Noetología, en consecuencia, no considera linealmente el proceso científico o filosófico, sino en la medida en que este proceso tiene lugar en el enfrentamiento con el error y la ignorancia, sin necesidad de apelar a motivaciones metafísicas o psicológicas, que, por lo demás, quedan luego abstraídas (el

llamado "ordo inventionis") como curiosidades anecdóticas. La Noetología, en suma, no afronta los conocimientos racionales en tanto que edificios ya dados al margen de la ignorancia y el error, por su estructura sintáctica; la Noetología ve en las ciencias o en la Filosofía, ante todo, un movimiento histórico, psicológico, el "hacerse", por tanto, de los mismos, en un diálogo interno con el error y la ignorancia; es decir, dialécticamente (es lo que se recoge muchas veces con el nombre de *investigación*. Pero no tratamos aquí de sugerir una Lógica de la investigación —Popper— o concebir a la Lógica como teoría de la investigación —Dewey—, sino más bien una *dialéctica,* desde un punto de vista axiomático especial). La Noetología pretende ofrecer un esquema general de la conexión entre la verdad y el error, en el proceso dialéctico del conocimiento. Por ello, no es la totalidad de las ciencias (teoremas, functores, definiciones, etc.) lo que cae bajo su perspectiva, y, si se quiere aplicar a los trozos construidos, será preciso retrotraerlos a su perspectiva constituyente, v. gr., cuando queremos estudiar noetológicamente el teorema de Tales.

Esto comporta algo así como un desbloqueo de las partes "anatómicas" de las ciencias constituidas, para devolverlas a su situación constituyente, pero no de un modo genético, sino más bien crítico. La Noetología se nos aparece, en efecto, como una disciplina crítica. En efecto: la disociación que se opera noetológicamente en los cuerpos doctrinales va orientada no tanto a remedar el orden genético-histórico o psicológico, en el que efectivamente estos cuerpos doctrinales aparecieron, cuanto su orden noetológico. Como este orden contiene internamente la referencia a los errores, a las contradicciones,

concluiremos que el análisis noetológico de un cuerpo de doctrina dogmáticamente dado —es decir, que presenta las verdades como apoyadas simplemente en otras verdades— equivale a una inmersión de la dogmática en un ámbito de las contradicciones, presupuestas virtualmente por toda verdad. De este modo, el análisis noetológico opera una dialectización de los contenidos más dogmáticos de las ciencias, incluso, por ejemplo, de los contenidos de la Geometría. Un análisis noetológico del teorema de Brianchon, por ejemplo, mostraría que las relaciones dadas en él no son analíticas —tomando esta palabra en un sentido parecido al que tiene en Kant—, sino que su demostración exige un *rodeo* por otras figuras *sintéticamente* agregadas a ella; por consiguiente, que si abstraemos esta agregación sintética, las relaciones dadas en el teorema de Brianchon se nos aparecerán como asombrosas, como relaciones empíricas, en sí mismas injustificadas y aun contradictorias en sí mismas. Para referirnos a un ejemplo, que estudiaremos más tarde (las órbitas de los planetas), el análisis noetológico de la teoría de Jeans permitirá siempre reobtener los diferentes niveles de esta teoría, evitando un entendimiento dogmático-mítico de la misma: la teoría del "cigarro" de Jeans no es una cosmogonía, un dogma que pueda exponerse desde su principio cronológico; es hipótesis que debe presentarse con posterioridad a otros datos y esquemas científicamente controlados.

Axiomática noetológica del conocimiento racional

Desde el punto de vista noetológico, el conocimiento

racional y, en particular, el conocimiento científico o filosófico, no se define como la tendencia de la conciencia (sujeto) hacia la representación del mundo (objeto), porque el sujeto noetológico está ya dado en un mundo constituido; ni tampoco como una creación del mundo, al modo del idealismo absoluto, porque el sujeto noetológico se supone ya dado en el mundo, y determinado biológica y culturalmente. La conciencia noetológica es la conciencia en tanto aparece cristalizada, pero precisamente según ciertas relaciones lógicas, y en tanto que es una estructura dotada de una, por decirlo así, "inercia biológica". Según esto, el conocimiento —el científico, el filosófico— aparece a la Noetología como el proceso mismo de desarrollo de una cierta estructura de la conciencia racional (social, en consecuencia) en tanto que se halla inmersa en un medio de estructuras que no se hallan lógicamente gobernadas, pero que son el *espacio* sobre el cual la conciencia lógica trabaja. En lugar de las metáforas ópticas del "espejo" (usada por el realismo) o de la "proyección cinematográfica" (usada por el idealismo), apelaremos ahora a la imagen del "cristal", ya constituido, flotando en un medio líquido, a expensas del cual se nutre, y a cuyos impulsos, al propio tiempo, tiene que resistir —la distinción clásica en el conocimiento entre "forma" y "materia" puede también reinterpretarse en este sentido—. El conocimiento, desde esta perspectiva noetológica, es el proceso biológico mismo en virtud del cual una conciencia lógicamente cristalizada se concibe, no ya como orientada a mantenerse en equilibrio, o a recuperar el equilibrio perdido, según la hipótesis de la "homeóstasis", sino a mantenerse no se-

gún cualquier manera de equilibrio, sino en aquel que corresponde a la identidad lógica, y a propagarse en un medio que la amenaza profundamente, o sencillamente que obedece a leyes distintas. De todas formas, los análisis más próximos a los que sugiere la Noetología son los de quienes, de diversas maneras —teoría de la "Gestalt" cibernética— utilizan la noción de "Homeóstasis", explícita o implícitamente: por ejemplo, el análisis gestaltista del silogismo —Wertheimer, Koffka— que aparece no como una tautología, sino como un proceso en virtud del cual el equilibrio representado por la premisa mayor se rompe con la menor y se restaura con la conclusión (por lo demás, aquí no entramos en la defensa del análisis gestaltista del silogismo, que citamos únicamente como ilustración).

Si desarrollamos estas imágenes biológicas —en cuanto se aplican, también, por ejemplo, a la automultiplicación de los virus— en términos de un vocabulario gnoseológico, formularemos estos tres axiomas noetológicos:

I. *Axioma de la composición idéntica.*—La conciencia racional será considerada como una realidad biológica definida como una actividad orientada a la composición de los contenidos que le son dados, según los nexos de la identidad. No es posible desarrollar aquí la teoría de la identidad dialéctica. Me limitaré a sugerir algunas indicaciones: la identidad la concebiríamos no como una relación primaria, cuanto como una relación derivada de operaciones previas; por tanto, más bien como algo que se da en un proceso iterativo. No es, por ejemplo, la relación entre "x" y "x", concebida como

originaria —ya se interpreten los términos como objetos o como signos— (40), sino el resultado de otras operaciones o transformaciones idempotentes o involutivas: por ejemplo, el producto de una transformación directa por su inversa; o la relación que media entre el vector (x_1, x_2, x_3, x_4) con el vector resultante de multiplicarlo por la matriz I de permutación:

$$\begin{matrix} 1 & 0 & 0 & 0 \\ 0 & 1 & 0 & 0 \\ 0 & 0 & 1 & 0 \\ 0 & 0 & 0 & 1 \end{matrix}$$

o el resultado de una operación involutiva. La identidad incluye siempre identificación, y en tanto que supone composición, incluye totalizaciones —por tanto, operadores, relatores—. La propia noción de verdad de un conocimiento puede ponerse en conexión precisamente con esa identificación, en tanto que reiterable y estable.

---

(40) La alternativa en la que se mueve Carnap—la identidad debe darse entre *signos*, no entre *cosas*: "La estrella de la mañana es idéntica a la estrella de la tarde" significaría: el nombre "estrella de la mañana" designa lo mismo que el nombre "estrella de la tarde"—es capciosa y metafísica, porque precisamente la identidad aparece en el momento en que las *cosas* son constituidas lógicamente a través de sus *signos*. Venus no es una *cosa* previa a sus nombres "estrella de la mañana" y "estrella de la tarde", en la medida en que, a su vez, estos nombres dicen una conexión con ciertas percepciones, que pueden ser elaboradas de otro modo (para los Byraka, el sol de cada día no corresponde a una entidad única, sino a distintos individuos de un "poblado del Sol", que nacen y mueren diariamente). Toda la argumentación de Carnap se basa, sin embargo, en el sobreentendido de "Venus" como una substancia. (Ver el párrafo 81. *Zulässigkeit der inhaltlichen Redeweise*, de *Logische Syntax der Sprache*, Wien, Springer, 1934, y el cap. II de *Philosophy and Logical Syntax*, London, Kegen, 1935, § 8.)

La verdad de un conocimiento no será otra cosa sino la propia constitución y ensamblaje de partes, según la identidad; es decir, la misma realidad de los objetos de una conciencia lógica. En tanto en cuanto esta realidad, resultado de un "ensamblaje", está siempre manteniéndose ante los impulsos de partes que amenazan con desintegrarla —es decir, que amenazan cancelar esta verdad—, deberemos decir que la verdad de una teoría o de una proposición es siempre una verdad dialéctica, que supone la negación de la organización, de una virtual reorganización diferente, que llamaremos el error.

Este axioma de identidad, por lo demás, sólo tendría sentido cuando se aplica no ya a la conciencia en general —"la conciencia está estructurada según la identidad"—, sino a determinaciones precisas de la conciencia —matemáticas, jurídicas, políticas— que son como parámetros, y a las que llamaremos "esquemas de identidad". Por ejemplo, un punto de infinito es un esquema de identidad de *todo* el haz de rectas paralelas (es un punto o clase unitaria, en el que todas ellas coinciden) (41); una recta puede ser un esquema de identidad, o una circunferencia, como *totalidad* (o lugar geométrico) de todos los vértices rectos de los triángulos que tienen diámetros como hipotenusas; la segunda ley del movimiento de Newton, o la ecuación de onda de Schrödinger, pueden

---

(41) En su *Geometría proyectiva*, Enriques emplea el siguiente giro: "Parece *natural* suponer que el haz de rectas paralelas se unen en un punto de infinito" (p. 12 de la trad. esp.). ¿Dónde situaríamos esta "naturalidad"? ¿A qué mecanismo obedece? Difícilmente podríamos decir de ella que es lógica o que es psicológica. En nuestra terminología, será noetológica, dentro de la categoría geométrica.

considerarse como introductoras de esquemas de identidad, en sus respectivos campos: la segunda ley introduce la masa como esquema de identidad; la ecuación de Schrödinger introduce, en su forma más simple, el estado estacionario.

II. *Axioma de la contradicción.*—Desde el punto de vista noetológico, la contradicción aparece como la forma de la conexión entre una estructura noetológica (por ejemplo, una verdad) y el medio en el cual esta estructura se desenvuelve.

Las ideas de Popper sobre la "falsabilidad" como vinculada a la verdad de una teoría o proposición, quedan así recogidas en una perspectiva más amplia. Popper estuvo consciente de que la teoría de la verificación contiene elementos metafísicos, pero se diría que Popper procede, para elaborar sus ideas, de un modo más bien "empírico"; a saber, constatando que las verdades científicas históricamente dadas son falsables, y, cuando no lo son, es porque son "metafísicas". Ahora bien, ¿cuál podría ser el fundamento de este "criterio de demarcación"? ¿Por sí mismo, no es una pura arbitrariedad? Desde la perspectiva noetológica, el criterio de falsabilidad aparece fundamentado. Entonces podemos decir que una teoría no es científica porque sea "falsable", sino que es falsable porque es científica —por ser una verdad, en el sentido noetológico—. (Una verdad, de la que se deduce una conclusión inaceptable, debe ser retirada, según el criterio del *modus tollens* —vid. Popper, *Lógica de la investigación científica*, trad. S. de Zavala, página 73—. El "modus tollens" de Popper no es otra cosa

sino la reacción a una identidad, una identidad desmentida.)

La contradicción aparece de este modo en el centro mismo del proceso noetológico, sin que se pueda por ello decir que la contradicción procede de la misma actividad intelectual —dialéctica hegeliana, según la cual la conciencia se contradice a sí misma por ley estructural—. Pero tampoco la contradicción necesita ser atribuída al "ser", al margen de la conciencia. Si la contradicción sólo tiene sentido por respecto a la identidad —y ésta define *la* conciencia *lógica*—, atribuir *la* contradicción al ser es tanto como dotarle de una conciencia lógica. Pero esto no significa que la contradicción es "meramente mental": la contradicción es la forma lógica de la oposición real entre una conciencia noetológicamente constituida y la realidad circundante, pongamos por caso, entre la teoría ondulatoria de la luz (conciencia) y el efecto fotoeléctrico, tal como lo arroja la experimentación. La contradicción es así el argumento mismo de la vida intelectual, pero no su motor. Desde el punto de vista noetológico, el "motor" de la conciencia habría que ponerlo del lado de la identidad.

Puesto que a los esquemas de identidad les hemos atribuido la estructura de una totalización, podemos también formular la contradicción en función de esa totalidad, como negación de la totalidad. La contradicción aparecería, por ejemplo, cuando los nuevos estímulos que se insertan en un todo de referencia (identidad) como componentes o partes suyas, sin embargo, amenazan con destruirlo, lo cual sólo puede entenderse cuando se admite que el todo y las partes son ya abstractos. Sólo así

la contradicción puede concebirse brotando internamente, constructivamente, en el desarrollo del todo; en otro caso, en lugar de contradicción habría que hablar de simple error, como cuando escribimos "2 + 2 = 5" por inadvertencia. En términos de identidad, la contradicción se presentará bajo dos modos:

— Modo primero: lo *mismo* nos conduce a lo *distinto.*

— Modo segundo: lo *distinto* nos conduce a lo *mismo.*

Estos modos, en términos de todos y partes, quedarían precisados así:

— Modo primero: reiterando un mismo tipo de totalización, llegamos a partes que desbordan el todo.

— Modo segundo: arrancando de partes diferentes, llegamos a una misma totalidad (midiendo la masa de inercia y la masa de gravitación de un cuerpo, encontramos un ajuste según la identidad).

La teoría noetológica de la contradicción permite formular el significado del "asombro" y la estructura de un problema intelectual. Diríamos que son éstos conceptos gnoseológicos, episodios del "diálogo del alma consigo misma" en el cual, según Platón, consiste el pensamiento. No se asombra un sujeto en general ante el ser, ante lo maravilloso, sino ante una contradicción noetológica. Para utilizar los términos que hemos empleado antes: el "asombro" no debe formularse en el contexto S-O (como una *reacción* de S ante O), sino en el contexto de S ante S, aunque a través de O. Supongamos, como problema científico propio de los primeros tiempos de las ciencias naturales, el siguiente: "qué es el arco

iris". El arco iris no es problemático en virtud de su "realidad interna", como si ella tuviese fuerza para suscitar nuestro asombro. Es problemático por respecto a un concepto previo de totalidad idéntica (la atmósfera homogénea), un esquema de identidad por respecto al cual el arco iris aparece como una determinación interna, una parte que rompe el esquema (42). Que la diagonal sea inconmensurable con el lado del cuadrado: otro problema clásico susceptible de ser fácilmente analizable en estos términos. Y, por ello —como observa Aristóteles—, el matemático no se asombrará de semejante inconmensurabilidad, sino más bien del asombro del profano. Nos asombramos al contemplar la "Archeopteryx litographica" y la consideramos una formación maravillosa, sólo porque estamos insertos en las categorías de reptiles y aves como disyuntas —diríamos la "Archeopteryx litographica" no es en sí más maravillosa que cualquier reptil o cualquier ave.

Asimismo, un problema presupone, de algún modo, una contradicción, aunque no sea más que la que media entre lo conocido y lo desconocido: el problema de Pappus, que Descartes trata en su geometría, encerraría la

---

(42) Este mecanismo puede reproducirse a distintas escalas. Por ejemplo, podríamos hablar del arco iris como "problema" en la conciencia mítica, en la cual también el arco iris constituye una *anomalía* cromática por respecto a la atmósfera ordinaria; pero los esquemas de identidad de referencia serían allí distintos (véase en LÉVY-STRAUSS: *Le cru et le cuit*, Plon, 1964, p. 252 ss., informaciones sobre el arco iris en América del Sur. Los esquemas de referencia podrán ser pájaros multicolores, enfermedades, serpientes. El arco iris será, por ejemplo, la serpiente *Boyusu*, que por la noche, aparece como una mancha negra en la vía láctea. Aparecen también relaciones de igualdad, racionales, aunque no críticas: vía láctea : arco iris :: vida : muerte).

contradicción de suponer que, por una parte, deben darse ciertas proporciones entre líneas y, por otra parte, que éstas son desconocidas. ¿Por qué exigir, entonces, que se den esas relaciones? Aunque se verifiquen empíricamente, ¿por qué "a priori"? La discusión del intuicionismo y del racionalismo en Matemáticas gira, en gran parte, en torno a este problema.

Un problema, en su forma canónica, será siempre una conexión de una parte a un todo tal que, al ser insertada en él, el todo se destruye, y, sin embargo, debe ser insertada, puesto que es parte suya.

Un problema filosófico, en consecuencia, cuando se le formula desde una perspectiva crítica, noetológica cuando evitamos incurrir en formulaciones mitológicas o metafísicas, dejará de aparecérsenos como "la pregunta del hombre extraviado en un mundo lleno de enigmas" para configurársenos como una reacción intrahumana (social, histórica), como una reacción de la conciencia noetológica ante fases previas (categoriales) conquistadas por ella. Los problemas filosóficos no deberían ser formulados, sin más, como reacciones del hombre ante la Naturaleza, sino más bien como reacciones de ajuste de categorías histórica y socialmente dadas con otras categorías impuestas por las relaciones con la Naturaleza. Si la totalización que atribuimos a la racionalidad científica es una totalización categorial, la contradicción se mantendrá en el ámbito de una categoría, como pueda serlo el espacio tridimensional, el espacio de Hilbert o un conjunto, en general, dotado de leyes de composición interna. La contradicción (el problema) se nos presenta como una parte que irrumpe en el todo y que, sin em-

bargo, resulta ser inasimilable inmediatamente en el ámbito de la categoría.

La totalización que atribuimos a la racionalidad filosófica aparece en un contexto pluricategorial, por tanto, trascendental. Se establecería entre categorías diversas y, por tanto, a través de una explícita operación de la conciencia unificante, de la referencia mutua de unas categorías a otras. La contradicción filosófica consistirá en esa conexión de categorías distintas: no brota por la irrupción de una parte distinta de los términos categoriales, sino por virtud de los términos mismos, términos que, por otra parte, siguen siendo internos a la nueva totalización. Por eso, el efecto directo de la contradicción filosófica es el "regressus"; es decir, la destrucción de los todos o partes enfrentados por la contradicción. Para decirlo de otro modo: las contradicciones filosóficas parecen cuando la estructura de la conciencia queda comprometida, por cuanto no puede suponerse "a priori" —en una categoría— una *razón suficiente,* otro hecho o relación dentro de la categoría, sino más bien lo contrario. En este sentido, el problema filosófico exige siempre algo así como una "reforma del entendimiento", o, para decirlo con más precisión, una reforma de las categorías históricamente dadas. En este sentido, la Filosofía procede contra corriente del "sentido común", y supone siempre "el mundo al revés". Con esta conclusión, nos situamos en una posición antitética a la que tantos analistas sostienen, presididos por aquella observación de Berkeley, para quien filosofar era siempre "volver al sentido común": "aunque quizá sea difícil de comprender para algunos, cómo después de haber pasado por

nociones tan refinadas y tan poco vulgares, volverse a pensar como otro hombre cualquiera; este regreso a los simples dictados de la Naturaleza, después de haber viajado por el salvaje laberinto de la filosofía, no deja, sin embargo, de ser algo cómico. Es semejante a la vuelta al hogar, después de un largo viaje; el hombre entonces reflexiona con placer acerca de las varias dificultades y vicisitudes por las cuales ha pasado, tranquiliza su corazón y se regocija con la mayor satisfacción pensando en el futuro" (prefacio a los tres *Diálogos de Hylas y Filonús*). No deja, sin embargo, que el idealismo que Berkeley proponía como doctrina contenida en el fondo del sentido común, fuera considerado por sus contemporáneos como la mayor extravagancia imaginable. El problema filosófico, en cierto sentido, no puede ser resuelto sin una alteración de las propias categorías del sentido común —sentido común propio de cada época social o histórica.

Naturalmente, la estructura atribuida al problema filosófico —en contraposición a la que hemos atribuido al problema científico— implica su historicidad, al menos en la medida en que las propias categorías son históricas. Por tanto, la determinación del sistema de categorías de una sociedad, de una clase social, de una época histórica, es una tarea particular y seguramente sus resultados son siempre ambiguos. Pero en una sociedad como la medieval cristiana, en la que Dios creador es un constitutivo del sentido común, un problema filosófico de primer orden tendría esta forma: "de qué modo Dios, idéntico a sí mismo, puede crear el mundo". Este problema, según nuestros esquemas, no podría solucio-

narse reductivamente —dentro de las categorías teológicas o cosmológicas— sino recursivamente, rectificando la propia idea de Dios como creador del mundo, o la *propia idea del mundo como creado por Dios, lo que* constituiría una marcha "contra corriente" de gran peligrosidad para el sentido común medieval. Algunas veces se intentará solucionar una contradicción en términos científicos —es decir, tratando de determinar algún hecho o relación categorial—, pero la solución acaso sólo llega por vía filosófica, sin perjuicio de que, posteriormente, o simultáneamente, esta solución instaure una *nueva categoría* de hechos *científicamente* controlable. Ejemplo eminente, la contradicción revelada por el experimento de Morley-Michelson. La apelación a la "contracción" de los cuerpos en la dirección del movimiento, puede considerarse como una reacción "científica" —interna a las relaciones o hechos categoriales según los cuales los cuerpos se contraen o se dilatan cuando sobre ellos actúa alguna influencia exterior—. La solución de Einstein —que no apelaba a "hechos" (a hechos determinados por las categorías clásicas), sino a un análisis recursivo de las propias categorías de espacio, tiempo y movimiento de la Física clásica— es una solución filosófica, preparada por cierto por la filosofía kantiana, como el propio Einstein reconoce. Los resultados relativistas acerca del espacio y el tiempo instauran, por supuesto, un nuevo campo de experiencias, y se apoyan en hechos, pero hechos que las propias categorías han determinado, hechos que muchos de los físicos que manejan las ecuaciones relativistas consideran como si fueran

"datos ofrecidos por la propia naturaleza" (otro ejemplo de lo que Marx llamó la "ilusión científica").

Sobre la estructura lógica de la contradicción noetológica

Generalmente, la noción de contradicción es analizada lógicamente por medio del negador, ya que se aplique a las clases (α, $\bar{\alpha}$) o las proporciones (p, $\bar{p}$). El principio de no contradicción suele formularse p y $\bar{p}$; es decir, estas proposiciones no pueden ser ni verdaderas ni falsas a la vez. Esta fórmula también vale para las expresiones relacionadas por medio del negador $(x)\,\varphi\,(x)$ y $(Ex) - \varphi x$. Sin embargo, debe advertirse que la negación, cuando se interpone entre complejos de proposiciones, unidas por conjunción alternativa —v. gr., $\varphi x_1 \vee \varphi x_2 \vee \varphi x_3 \vee \ldots \vee \varphi x_n$, es decir, $(Ex)\,\varphi x$—, admite la posibilidad de que los términos de la oposición sean verdaderos a la vez, aunque no puedan ser falsos a la vez: corresponden a las proposiciones llamadas "contrarias", y que Kant utilizó en sus "antinomias dinámicas": por ejemplo, $(x)\,\varphi x$ y $-(x)\,\varphi x$. La negación sigue, sin duda, utilizándose, pero de un modo, diríamos, más flexible. Por ejemplo, $(x)\,\varphi x \supset (x)\,\psi x$ sólo puede asociarse al esquema $p \supset q \equiv \bar{p} \vee q$ cuando la negación se aplica al predicado: $(x) - \varphi x \vee (x)\,\psi x$. Pero no en la forma $-(x)\,\varphi x \vee (x)\,\psi x$.

Cuando se habla de la realidad de las contradicciones (en el pensamiento, o incluso en la realidad) suele sobreentenderse que la contradicción es una relación entre un término y su negación.

Ahora bien, este análisis lógico de la contradicción



dialéctica por medio de la negación, sobre todo cuando se utiliza la negación en su modelo más sencillo, tiene el inconveniente de ofrecer un esquema excesivamente rígido, incapaz de recoger el sentido de las contradicciones atribuidas a un material dado. Cuando se dice, al modo de Engels, que entre el polo positivo y el polo negativo de un imán hay contradicción, difícilmente podríamos utilizar el negador, aunque artificiosamente asociásemos proposiciones a cada uno de estos términos. Lo mismo ocurre cuando hablamos de la contradicción entre teorías, por ejemplo, en este texto de un físico reciente: "La verdadera naturaleza de la luz no es un concepto de significación plena, y nosotros debemos aceptar ambas teorías, la ondulatoria y la cuántica, que, aunque sean contradictorias entre sí, nos proporcionan la descripción más completa de la luz" (Arthur Beiser: *Conceptos de Física moderna,* 2.2).

Desde el punto de vista lógico, me parece que la rigidez de la interpretación de la contradicción por la negación, como functor monádico, reside en el hecho de que los símbolos p y $\bar{p}$, y otros parecidos, son empleados no sólo como variables de valores (1, 0) en lógica bivalente, sino también como símbolos de enunciados (v. gr., "p" simbolizando "el sodio se comporta como un catión"); en consecuencia, la contradicción entre p y $\bar{p}$ no solamente se refiere a la relación entre los valores 1 y 0, sino a la relación entre las proposiciones sobre la misma materia, siendo una la negación de la otra ("el sodio se comporta como un catión" y "el sodio no se comporta como un catión"). Pero la relación de contradicción dialéctica se establece muchas veces entre

términos que, al menos directamente, no se relacionan de este modo (como ocurre con la teoría ondulatoria y la teoría cuántica del texto arriba citado). Sin duda, podrá siempre decirse que entre ambos términos hay una negación. Pero esta negación nada significa si no se define previamente el universo lógico, que es el concepto lógico correspondiente al concepto de totalización. Supongamos que definimos una clase $\bar{\alpha}$; la clase $\bar{\alpha}$ sólo tiene sentido por respecto a un universo lógico = V, tal que $V = \alpha \cup \alpha$. La clase α es la complementaria de la α en el ámbito de V. Por tanto, aunque sintácticamente pueda recibirse la impresión de que V se define a partir de α y α ($V = \alpha \cup \alpha$) semánticamente, sólo cuando "V" es definido puede dar lugar a que α lo sea (43). Por tanto, la oposición contradictoria entre α

---

(43) Supongamos un dado exaédrico. Un dado no es solamente el objeto físico que aparece ante el campo óptico: es un instrumento con el que se juega según reglas y, por tanto, forma parte de una compleja estructura lógica de la *praxis*. Un dado es un Universo Lógico, V, del tipo de los "géneros combinatorios", a cuya estructura sólo podemos aquí aludir, en orden a ofrecer las premisas mínimas de esta ilustración al texto. En un dado—como en todo género combinatorio—hay muchos *objetos*, estratificados en diferentes tipos. Sea suficiente, para nuestro propósito, decir aquí que en el dado exaédrico (d_1), los predicados (pertenecientes al tipo 2) son seis: A, B, C, D, E y F. El dado implica una multiplicidad de dados—o, lo que es lo mismo, tiradas de un mismo dado (d_1, d_2, $d_3 \ldots d_n$). Podemos considerar como *hechos* o *sucesos* (objetos de tipo 0, dentro de este Universo lógico) a la conexión entre un predicado (A, B, C ...) y un d_1: llamemos a estos hechos A_1, A_2, $A_3 \ldots$; B_1, $B_2 \ldots$. Un *hecho* (por ejemplo, "salir el cinco una vez") lo concebiríamos, desde un punto de vista lógico-dialéctico, no como un átomo, o una sustancia, ni siquiera como una conexión de Predicado y Sujeto pensada en absoluto (un átomo lógico); sino como una opción, dentro de un conjunto de alternativas. Por ejemplo: $A_1 \rightleftarrows (A_4 \wedge \bar{B}_4 : \vee \bar{C} \wedge \bar{D})$. A partir de los predicados (tipo 2)

y $\bar{\alpha}$, puede resolverse semánticamente en las oposiciones entre dos clases α y β, siendo β, sea $\bar{\alpha}$ sea una subclase de $\bar{\alpha}$: $\beta \subset \bar{\alpha}$. De este modo, la oposición por medio del negador (α, $\bar{\alpha}$) es algo así como una reelaboración de segundo grado (por medio del "sí" y el "no", en términos psicológicos) de oposiciones primarias (α, β, γ, δ, etcétera) (44).

---

podemos introducir objetos de tipo 3, es decir, predicados de predicados φ, φ (por ejemplo: ϕ = Par). Por tanto, φ = (B v D v F). Con los objetos de este tipo, ya podríamos introducir variables aleatorias. Podemos también formar clases dicotómicas a este nivel (φ, $\bar{\varphi}$). Introducimos entonces un nuevo tipo de *objetos* (los "individuos") cuya estructura, con cuatro dados, es la siguiente: $[\varphi(A) \wedge \varphi(B) \wedge \varphi(C) \wedge \varphi(D)]$. Este ejemplo tiene por fórmula $\varphi^4 \varphi^0$ En este esquema tendríamos 16 *individuos*: uno, de fórmula $\varphi^4 \varphi^0$: cuatro, de fórmula $\varphi^3 \varphi^1$; seis de fórmula φ^2 ; otros cuatro de fórmula $\varphi^1 \varphi^3$, y uno de fórmula $\varphi^0 \varphi^4$.

En lugar de la notación anterior (por ejemplo: $[\varphi(A) \wedge \varphi(B) \wedge \varphi(C) \wedge \varphi(D)]$ podríamos utilizar directamente notaciones de este tipo: $[A \wedge B \wedge C \wedge D] . [\wedge B \wedge C \wedge D]$. Pero esta notación nos induciría a interpretar erróneamente la función de la negación. En efecto: Comparando los objetos $[A \wedge B \wedge C \wedge D]$ y $[A \wedge B \wedge C \wedge D]$, parece que se diferencian en la negación, recaída sobre B. Esto podría sugerirnos que $[A \wedge B \wedge C \wedge D]$ se resuelve, cuanto a su contenido *positivo*, en $[A \wedge C \wedge D]$, caracterizándose por algo negativo: no tener B. Pero su interpretación nos haría caer en la metafísica. ¿Cuál sería el sujeto de tal negación? No podría responderse que los demás "dados". La notación correcta exhibe en cambio, claramente, que la negación, al recaer sobre φ, no supone la eliminación de B (como dado), sino su sustitución por otras opciones, dentro del universo lógico considerado. Eventualmente, la negación de φ constituye una serie de afirmaciones alternativas. φ (no sacar el cinco, en nuestro dado) equivale a la alternativa: (2 v 3 v 4 v 5 v 6). Habría que decir, en consecuencia, tanto como la fórmula "Toda determinación es una negación" (*Omnis determinatio est negatio*), su conversa: "Toda negación, en tanto tiene lugar en un Universo lógico definido, equivale a determinar una región de sus lementos" (*Omnis negatio est determinatio*).

(44) Cuando no se utilizan estos sencillos esquemas lógicos, las

Muchas dificultades se evitarían asociando originariamente la contradicción dialéctica no ya al functor lógico negador, como functor monádico, sino recurriendo al functor pluriádico de la incompatibilidad (p/q), el cual tiene la ventaja, subrayadas por las equivalencias de Scheffer, de poder presentar a la negación como un caso particular suyo: $\bar{p} = p/p$. De este modo conservamos la conexión entre contradicción o contrariedad y

---

contradicciones aparecerán (metafísicamente) como encarnadas en elementos u oposiciones reales, y la *contradicción general* (en el ámbito de V) deberá ser sustituida por esta "acumulación de las contradicciones" de la que habla Althusser (*Pour Marx*, p. 100); de ahí el concepto de "sobredeterminación" (*surdétermination*), de cuño también mecanicista, a nuestro juicio. Concluiríamos: las oposiciones primarias, dentro de V, son, sin duda, el contenido del proceso social, sometido a la estadística; en cuanto tales oposiciones, no son contradicciones, cuando abstraemos su tejido lógico y las asumimos como simples fuerzas reales enfrentadas. La contradicción supone la reorganización de ese sistema de oposiciones primarias, por virtud, no de un proceso mecánico, sino de un proceso lógico. La realización práctica de esa negación lógica puede ponerse en correspondencia con el programa revolucionario, que sólo tendrá efectividad cuando logre organizar la complejidad de las contradicciones. Esta complejidad la formulamos apelando a la diversidad de universos lógicos (V_1, V_2, $V_3 \ldots V_n$) sobre los que se dibujan las contradicciones. En lugar de *sobredeterminación* (mecánica, por acumulación de contradicciones) hablaríamos de una "conjunción de contradicciones" (los "pares de opuestos", de Mao). La acción revolucionaria, cierto, no inventa las contradicciones, que deben estar dadas como resultado de complejos procesos reales; pero la conjunción, como operación lógica, no es algo que pueda *resultar*, sino algo que debe *ser hecho*: esta acción tiene, como nombre real, el propio proceso revolucionario, y no sería concebible al margen del mismo. Los diagramas de Venn podían ilustrar este esquema de la *contradicción conjuntiva*, cuya formulación correspondería al análisis filosófico y antropológico, instrumentos esenciales, entonces, de la acción revolucionaria.

negación, conexión importantísima cuando las dos proposiciones opuestas se consideran verdaderas.

Atribuiremos a la *contradicción noetológica* la estructura lógica de la incompatibilidad entre proposiciones *p, q, r, s, t*... Con esto, ya directamente, al interpretar los símbolos (*p, q, r,* etc.) como símbolos de enunciados, ya no estamos obligados a mantener la misma materia ("p" puede simbolizar la teoría ondulatoria de la luz; "q" puede simbolizar la teoría cuántica. "Teoría" significa aquí "conjunto de proposiciones"). Desde este punto de vista, la contradicción será una relación que, materialmente, no necesita ser establecida entre una proposición *p* y su negación ("el sodio se comporta como un catión", "el sodio no se comporta como un catión"), sino simplemente entre proposiciones o conjuntos de proposiciones tales como "teoría ondulatoria de la luz" y "teoría cuántica de la luz" —otra cuestión es que los valores de verdad de estas proposiciones o teorías sean negación uno de otro (0,1) y que, por consiguiente, a toda oposición contradictoria (de incompatibilidad) se le pueda asociar una posición de tipo negación—. Pero siempre esta oposición asociada sería, por decirlo así, de segundo grado, como ocurre con la negación contraria $[(x)\, \varphi x \supset \psi x]$ y $[(x)\, \varphi x \supset -\psi x]$, en tanto que ésta afecta a proposiciones complejas (tipo $[\varphi x_1 \wedge \varphi x_2 \wedge \varphi x_3 \wedge \ldots \wedge \varphi_n]$), que son de segundo grado por respecto a sus componentes.

Psicológicamente, la contradicción aparece ligada, sin duda, a la negación, más concretamente, al sí y al no; es decir, a la fidelidad o infidelidad del entendimiento consigo mismo —en este orden se mueven los silogismos dialécticos en Baroco y Bocardo—. Pero esta

contradicción según la negación aparece conectada directamente con los valores de verdad atribuidos a la materialidad de los enunciados, y no a la relación entre la materialidad misma. Sencillamente, el operador negación sigue asociado a la contradicción a través de los valores de verdad, en una lógica bivalente.

Por último, es obvio advertir que la contradicción, expresada por medio de la incompatibilidad diádica (p / q) aparece sólo en la opción ($p = l$, $q = l$). En efecto, la contradicción *formalmente* aparece cuando damos como buena la incompatibilidad entre p y q ($p / q = l$) pese a que, según la definición de este funtor, para ($p = l$, $q = l$) debiera darse (p / q = e). En consecuencia, estamos simultáneamente considerando verdaderos *a p* y *a q* —por las razones que sean—, y, sin embargo, estamos considerándolos como incompatibles, es decir, estamos negando el valor O que a esta opción corresponde. Para tomar un ejemplo adaptado a la dialéctica de las clases sociales: sea una sociedad dividida en dos clases (α = poseedores de los medios de producción; $\grave{\alpha}$ = desposeídos de los medios de producción). Es evidente que entre las clases α y $\grave{\alpha}$ no media contradicción, ni estas clases recogen la noción sociológica del "antagonismo". Precisamente los principios lógico-formales de no contradicción y de exclusión del tercero, pueden expresarse por medio de estas clases:

$$\alpha \cup \grave{\alpha} = \vee \; ; \; \alpha \cap \grave{\alpha} = \vee$$

Si escribimos ($x \varepsilon \alpha$) v ($x \varepsilon \hat{\alpha}$) tampoco formularemos una contradicción, sino precisamente una incompatibilidad: ($x \varepsilon \alpha$) / ($x \varepsilon \hat{\alpha}$). La contradicción

aparecerá cuando, sin embargo, negamos esta incompatibilidad: ($x \varepsilon \alpha$) / ($x \varepsilon \tilde{\alpha}$), es decir, cuando establecemos ($x \varepsilon \alpha$) $\wedge$ ($x \varepsilon \tilde{\alpha}$). Esta última fórmula recoge bastante bien las *contradicciones sociales* entrañadas en quienes, como los pequeños campesinos, pertenecen a la vez a la clase expoliada y a la clase expoliadora porque consumen renta y producen plusvalía; o la "contradicción de los artesanos", en tanto que no son obreros (porque son propietarios de sus medios de trabajo) ni patronos (porque ellos mismos emplean sus propios medios).

(Una exposición elemental de estos asuntos, en Bouvier - Mury: *Les classes sociales en France*, traducido al español con el título de "Las clases sociales y el marxismo", Bs. Aires, Platina, 1965. Cap. I, XI y XII. — Reflexiones importantes sobre la noción de clase social cuyos elementos no son "individuos corpóreos" en los artículos de Naville en *Année sociologique*, 1960.)

Desde una reducción algebraica, se intentará zanjar la cuestión diciendo que la contradicción no se da entre las clases sociales, o entre sus elementos, sino entre ciertos conceptos sociológicos y, en concreto, entre la decisión del sociólogo que quiera aplicar el funtor incompatibilidad con el valor *l* a proposiciones valoradas también con *l*. De otro modo: se dirá que la contradicción sigue siendo *formal* y no *material* (dialéctica; en este caso, sociológica). Pero este tipo de respuestas, impresionantes desde una perspectiva algebraica, constituyen, a mi juicio, una trivialización de la cuestión, un escamoteo de los problemas apoyado en el fetichismo de los símbolos. En efecto:

a) No se trata de *querer* —en virtud de decisiones arbitrarias de la voluntad— aplicar a la vez el funtor incompatibilidad ($p \,/\, q$) y los valores ($p = l$, $q = l$). Suponemos que hay razones objetivas en virtud de las cuales ($p = l$, $q = l$) y, a la vez, ($p \,/\, q$), es decir, en nuestro ejemplo, ($x \varepsilon \alpha$) $\wedge$ ($x \varepsilon \grave{\alpha}$) o sea ($x \varepsilon \alpha$) / ($x \varepsilon \grave{\alpha}$).

b) Tampoco cabe apelar a una distinción *ad hoc* entre el plano *formal* y el plano *material* diciendo que ($x \varepsilon \alpha$) y ($x \varepsilon \grave{\alpha}$) son incompatibles cuando x se toma en el mismo sentido (formalmente) y que la fórmula ($x \varepsilon \alpha$) $\wedge$ ($x \varepsilon \grave{\alpha}$) sólo tiene aplicación cuando x se toma en sentidos diferentes (en diferentes interpretaciones materiales) en el primer paréntesis y en el segundo, es decir, cuando recibe dos interpretaciones semánticas, en contra de las reglas semánticas. La distinción entre contradicciones formales y materiales es ella misma analítica, no dialéctica, pese a que ha sido ampliamente incorporada por el *Diamat*. Esta distinción equivale a un "convenio amistoso" de la Lógica dialéctica con la Lógica formal, concediéndole sus principios (entre ellos, el de Identidad y el de No contradicción) en el plano formal, para reservarse la defensa de las contradicciones *materiales*, las del "mundo de los hechos", justamente aquellas que el lógico analítico rechaza formular como contradicciones ("La contradicción es algo que ocurre en el discurso. Un hombre puede contradecir a otro o acaso mejor, una aseveración puede contradecir a otra aseveración. Mas, en el mundo cotidiano de los hechos, no existe contradicción". B. Russell, *La Sabiduría de Occidente*, pág. 250 de la trad. española de Aguilar, 1962). Pero, a mi juicio, la distinción

entre la contradicción formal y la material es escolástica, en el peor sentido de esta palabra: es una distinción retórica. El campo material, en particular, "el mundo cotidiano de los hechos", esta entretejido de "formas" lógicas, entre las cuales caben, según las declaraciones de los analistas, las contradicciones. A su vez, el campo mismo de las fórmulas, si no se toman metafísicamente, no es otra cosa —como se dijo al principio de este capítulo— sino una cierta porción de material físico entre cuyas relaciones procede el discurso. Por tanto, si la expresión "Lógica dialéctica" tiene algún sentido, él mismo deberá incluir contradicción. Ahora bien: ¿Como es posible una contradicción que, siendo formal, no constituya, al mismo tiempo, una trasgresión del principio de no contradicción y del principio de identidad? Respuesta: Cuando la misma ausencia de contradicción (la identidad) se constituya en contradicción *sui géneris*. Y así ocurre, de hecho, en el campo mismo del Algebra. Cuando escribimos, por ejemplo: $(x)\ (x = x)$ realizamos la contradicción consistente en identificar dos manchas de tinta diferentes. (Hegel, *Ciencia de la Lógica,* Lib. I, cap. I, C, nota 1.ª). — En todo caso, si la contradicción debe ser resuelta es porque (p / q) ha de recuperar su valor O. Y esto sólo es posible si *p*, o *q*, o ambas, son *falsables,* pese a que fueron introducidas como verdaderas. La Lógica dialéctica exige una relativización de la noción de verdad, que, por lo demás, no excluye su objetividad. (En el campo de los números naturales, "$5 - 8 = x$" es un error, pero relativo.)

III. *Axioma de la asimilación o neutralización de la contradicción. Limitación de la identidad.*—La con-

tradicción brota internamente en el desarrollo constructivo de las totalidades idénticas. El tercer axioma noetológico prescribe una "reacción" de la conducta intelectual, orientada a resolver estas contradicciones, en orden a edificar una totalización más vigorosa, en la cual las partes que comprometen la totalidad queden asimiladas.

Aquí no estudiaremos los diferentes mecanismos noetológicos que podemos prever para neutralizar la contradicción noetológica, sino que únicamente nos atenemos a lo que tiene más directa relación con la distinción que nos ocupa entre Ciencia y Filosofía.

— En las contradicciones categoriales (correspondientes a los problemas científicos), el movimiento de asimilación, previsto por el tercer axioma, sólo puede tener lugar en la forma de una crítica "a la parte", o relación emergente, en virtud de una reducción categorial a partir de la cual reconstruimos la configuración del problema. En efecto, puesto que damos por supuesto que el esquema de identidad (axioma I) es una categoría, el "regressus" sólo puede ejercerse sobre las partes emergentes. La noción de *causa*, de *estructura*, son conceptos que deberían insertarse en este contexto. Diríamos que el problema científico se constituye sobre la base de que tiene una solución en el marco de la categoría, y mediante la crítica de una parte: tal es el sentido noetológico que podemos otorgar al principio de razón suficiente: el *porqué*, en efecto, debe estar dado en la categoría. Efectivamente, si ello no fuera así, el problema desbordaría la categoría y, por consiguiente, no estaríamos ante un problema científico contra la hipótesis.

— En las contradicciones trascendentales (corres-



pondientes a los problemas filosóficos) la asimilación ya no puede tener la forma de la crítica a la parte emergente, porque esta parte no procede del exterior, del todo configurado. La neutralización es ahora una crítica del propio todo; por tanto, de la conciencia totalizadora trascendental, o, si se prefiere, es crítica de cada una de las partes que han instaurado la totalización. Por ello, el análisis de las partes en sus elementos tendrá como límite la M.T. Asimismo la respuesta filosófica, más que una reconstrucción de las categorías, ofrecerá opciones *económicas,* alternativas, cuya elección depende de la "symploké" de muchos factores.

En consecuencia, podría decirse que el problema filosófico no pregunta "porqués" o "causas", sino modelos de construcción, estructuras o configuraciones a partir de elementos cuyas opciones combinatorias den las alternativas suficientes para comprender la realidad.

Sobre la forma lógica de la neutralización de una contradicción noetológica

En la medida en que atribuimos a la relación de contradicción la estructura lógica de la incompatibilidad (cuya matriz es 0,1,1,1), la única manera de neutralizar este valor "0", es decir, de dar valor "1" a (p/q) será rectificar los términos de la oposición en alguna de estas opciones $(p = 1; q = 0)$; $(p = 0; q = 1)$; $(p = 0; q = 0)$. En efecto, la incompatibilidad (p/q) tiene valor 0 —es decir, es una contradicción dialéctica— cuando, a la vez, $p = 1$ y $q = 1$. Si suponemos que las proposiciones p y q van asociadas a categorías en el sentido

dicho, podemos utilizar incluso la tabla de la incompatibilidad para distinguir la neutralización científica y la neutralización filosófica de este modo:

— En la neutralización científica, categorial, se mantiene alguna categoría (es decir, "p" o "q"), ejerciéndose la crítica sobre el otro componente categorial ("q" o "p").

— En la neutralización filosófica, sería necesario retirar las dos categorías "p" y "q", es decir, en términos lógicos, mostrar que las dos son falsas a la vez.

Por ejemplo, si aceptamos que entre la teoría ondulatoria de la luz (*p*) y la teoría cuántica (*q*) hay efectivamente una incompatibilidad (p/q), la neutralización científica de esta contradicción podría tener, según lo dicho, dos caminos: o bien mostrar que "p" es 0 (pero que "q" es 1); o bien mostrar que "p" es 1 (pero que "q" es 0). La neutralización filosófica tendería a mostrar, en cambio, que tanto *p* como *q* son 0 —es decir, la reflexión filosófica sobre la complementaridad de ambas teorías tendría un sentido crítico, epistemológico.

Pero si se mantiene la tesis de que tanto "p" como "q" son verdaderas (es decir, si tanto la teoría ondulatoria como la teoría cuántica de la luz son verdaderas), entonces no será legítimo hablar de una incompatibilidad entre las mismas, porque la incompatibilidad tiene ahora el valor 0. Por tanto, tampoco cabe hablar de una contradicción entre ambas teorías, como lo hace Arthur Beiser, sino, a lo sumo, de una contrariedad entre ellas.

Reducción de algunos problemas a su forma canónica

Los axiomas noetológicos carecen de sentido en sí mismos; no son otra cosa sino prescripciones para orientar un tipo de análisis de la efectiva experiencia gnoseológica. La Noetología es, por tanto, un método de análisis, y el interés de sus axiomas reside sólo en la eficacia de sus aplicaciones. Las que siguen se ofrecen simplemente como mera ilustración de lo que debería ser un análisis noetológico, más que una ejecución puntual del mismo.

Problema n.º 1.—El problema astronómico (científico) de las órbitas planetarias.

I) *Esquema de identidad:*

a) Totalización categorial (matemática), en virtud de la cual establecemos (sobre base empírica) que todos los planetas obedecen a las leyes de Kepler: todos describen elipses, sus velocidades areolares son constantes, etcétera.

b) Totalización categorial, en virtud de la cual establecemos que las órbitas de los planetas aparecen dadas en un *mismo* plano, común (como un todo) a cada uno de los planetas, a los asteroides.

II) *Contradicción interna* (problema de las órbitas).

La contradicción aparecería al desarrollar un componente interno (una *parte*) de la totalidad de referencia,

un desarrollo por cierto de naturaleza epistemológica, a saber: que las trayectorias de cada planeta han sido pensadas como atribuidas independientemente a cada uno de ellos; que la trayectoria atribuida a cada uno de ellos está apoyada en observaciones empíricas (v. gr., las tablas de Tycho Brahe). Esta independencia es un componente interno de esas totalidades. La contradicción podría formularse de esta manera, según el *modo primero:*

a) ¿Por qué los planetas, si son diferentes —o al menos si se consideran como tales de acuerdo con la fuente epistemológica de sus datos—, se ajustan a iguales leyes de movimiento? Se nos aparecen como incompatibles la tesis de la independencia y la tesis de la participación en iguales leyes.

b) ¿Por qué, si los planetas son diferentes (independientes) sus trayectorias pertenecen a un mismo plano? La contradicción podría tomar la forma de la improbabilidad máxima de que, entre los infinitos planos posibles capaces de contener a cada trayectoria, sea precisamente uno, a saber, aquel que es idéntico al de las otras trayectorias, el escogido. De otro modo: la contradicción aparece como la constatación de la ausencia de razón suficiente, como azar, en una situación cuyas condiciones de identidad hacen pensar en un determinismo.

III) *Asimilación* (desarrollo de la totalidad).

El desarrollo de la contradicción va orientado a la crítica del componente epistemológico del esquema totalizador: la independencia de los planetas (nótese que esta

independencia no es meramente accidental, sino un componente del esquema de identidad; es una abstracción sin la cual la configuración no se hubiera producido).

El tercer axioma noetológico prescribe que la dirección del movimiento mental se orienta al ensanchamiento de las totalizaciones categoriales de referencia, reductivamente, de suerte que el componente que suscitó el problema quede asimilado. La construcción más famosa al respecto es la hipótesis del "cigarro" de Jeans. El "cigarro" de Jeans va orientado a neutralizar el componente epistemológico de la independencia de los planetas (por otra parte, el "cigarro" de la hipótesis de Jeans tiene funciones de causa) (45).

Problema n.º 2.—El problema filosófico del espacio-tiempo.

I) *Esquema de identidad* (totalización pluricategorial, trascendental).

El espacio y el tiempo son pensados como dos conceptos vinculados en su propia raíz. Sin embargo, espacio y tiempo constituyen sendas categorías. El espacio, por separado, lo consideramos como una categoría —nos separamos de la "recomendación" kantiana para quien el espacio es, por así decir, prelógico—. Pero el espacio, como magnitud, instaura un campo científico autónomo, el de la Geometría. Otro tanto diríamos del tiempo —hay una "Geometría del tiempo"; es posible la formalización de las relaciones entre los términos dados en la categoría temporal— (véase, por ejemplo, el artículo de D. Ran-

(45) James Jeans: *The universe around us* (Cambridge, University Press, 1960), p. 247 y ss.

dall Luce, *A calculus of "before"*, en "Theoria", Lund, 1966). También es posible acoplar algebraicamente estas dos categorías en el concepto de espacio-tiempo de Minkovski, sin que se presenten problemas filosóficos de mayor importancia que los que aparecen ya en el espacio y en el tiempo por separado.

¿Cómo formular, entonces, el llamado problema filosófico del espacio-tiempo? Suponemos que el espacio y el tiempo aparecen como aspectos de un todo. Sería necesario demostrar que esto es así en el proceder mismo de los filósofos. A título de simple esbozo de lo que debería ser esta prueba, citaré sólo algunos testimonios. Locke: "Semejante combinación de dos ideas distintas, espacio y tiempo, apenas es de encontrarse, me supongo, en toda esa gran variedad de ideas que concebimos o que podemos concebir" (*Ensayo,* lib. II, cap. XV, 12); la suposición de Locke es precisamente la que impugnamos, pero ello no quita fuerza, sino que se la da, al texto de Locke, como testimonio de reducción del problema del espacio-tiempo a su forma canónica. Análogas consideraciones haríamos a propósito de Kant o de Bergson. Heidegger: "Es corriente que nos inclinemos a nombrarlos juntos a la *cosa* espacio y a la *cosa* tiempo. Pero ¿cómo y por qué espacio y tiempo están recíprocamente acoplados? ¿Están realmente acoplados, extrínsecamente conjuntos e intercalados, o están originariamente unidos? ¿Surgen de una raíz común, de un tercero, o más bien de algo primero, que no es ni espacio ni tiempo, por ser más originariamente ambos?" (*La pregunta por la cosa,* A, 5; pág. 24 de la trad. esp.). Véase también N. Hartmann, *Filosofía de la Naturaleza. Teoría especial de las*

categorías, sección 1.ª, cap. I, B, pág. 49 de la traducción de Gaos.

II) *Contradicción interna* (problema del espacio-tiempo).

La contradicción aparece en la misma totalización: espacio y tiempo, categorías diversas; sin embargo, se dan en referencia mutua, una referencia que no es categorial. ¿De qué manera, si son categorías diferentes, componen una misma totalidad?

III) *Desarrollo de la totalidad.*

(Cabría intentar una regresión categorial, una reducción del espacio al tiempo o viceversa, o de los dos a una tercera categoría, por ejemplo, a un conjunto de partes no distributivo, no universal.)

No se trata aquí de instituir una crítica a las partes mediadoras entre espacio y tiempo (los eventos), sino más bien una crítica de las propias categorías. Esta crítica regresará recursivamente en la dirección de la M.T. En esta dirección caminaría el concepto de *forma "a priori" de la sensibilidad* de Kant, o el concepto de *duración real* de Bergson. A partir de estas totalizaciones trascendentales desarrolladas, de estas "Ideas", tendría lugar un proceso ("progressus") de reobtención de las categorías de espacio y tiempo, que ya no tendría un sentido constructivo, categorial.

NOTA SOBRE EL LUGAR DE LA CONTRADICCION

Como ponemos la esencia del problema filosófico en la contradicción, la cuestión que tenemos planteada es, en rigor, la cuestión clásica: ¿Las contradicciones son *ideales* o *reales?* Pero esta alternativa es muy ambigua. Hegel será clasificado entre los idealistas; Engels, entre los materialistas. ¿Y Sartre? Considera, por ejemplo, absurdo declarar que dos fuerzas opuestas en una membrana *se niegan*. Pero Hegel no hubiera declarado esto absurdo (*Lógica*, lib. I, cap. 3.º, C). Y Engels hubiera dudado, en cuanto para él, en todo caso, esta conclusión sería el fruto de la observación inductiva: "El error consiste en imponer estas leyes (de la Dialéctica) desde arriba a la Naturaleza y a la Historia, como leyes del pensamiento, en lugar de derivarlas de ellas" (*Dialéctica de la Naturaleza*, trad. francesa de Editions Sociales, página 69). El confusionismo es grande y aquí no es posible afrontar la cuestión. Me limitaré a introducir algunas distinciones esenciales que me parecen pueden contribuir a aclarar la cuestión. La principal distinción consiste en la aplicación a este asunto de la distinción clásica entre la Lógica *docens* y la Lógica *utens;* digamos, la lógica doctrinal y la lógica ejercitada (metódica, en un sentido amplio). Los conceptos de Idealismo y de Materialismo suelen también ser pensados en estos dos planos: en un plano más bien doctrinal, especulativo, y en un

plano más bien práctico, metodológico. Por otra parte, y principalmente en el plano especulativo, se adopta algunas veces una perspectiva más bien ontológica (es decir, referida al ser en general) y otras veces una perspectiva denotativa (es decir, con referencia a objetos particulares o a clases de objetos). Ahora bien: en cada uno de estos planos y perspectivas los sentidos de las palabras Idealismo y Materialismo cambian. El siguiente cuadro resume los sentidos resultantes:

- A) Plano especulativo.. ...
  - a) Perspectiva ontológica ...
    1. *Materialismo "metafísico"*: "La contradicción reside en el ser, al margen de la conciencia lógica". Engels.
    2. *Idealismo*: "La contradicción reside en la conciencia". Sartre.
    3. *Materialismo dialéctico*: "La contradicción reside en el ser en tanto que mediado por la conciencia lógica".
  - b) Perspectiva denotativa ..
    1. *Materialismo*. Las contradicciones se encuentran en los objetos de las ciencias naturales. Hegel ("Materialismo denotativo").
    2. *Idealismo*. Las contradicciones sólo se encuentran en los objetos de las ciencias históricas (Materialismo histórico).

B) **Plano metodológico ...**

1. *Idealismo metodológico, utens.*—Se usa la contradicción "apriorísticamente", "inventando" la Naturaleza o la Historia. (Es la acusación de los idealistas ontológicos a los materialistas metafísicos.)
2. *Materialismo.*—Las contradicciones deben extraerse de la observación (Engels).

La perspectiva desde la cual está pensado este cuadro podría resumirse así: Insolidaridad con el *Materialismo metafísico* y con el *Idealismo metodológico.* La contradicción la suponemos vinculada a una conciencia lógica de la identidad —no es tanto la contradicción "metafísica" el motor del movimiento cuanto el movimiento el que funda la contradicción al "intersectar" con una conciencia lógica— (aunque el mismo concepto de movimiento ya es una construcción: me refiero a su concepto). Si la *realidad metafísica* (?) fuese contradictoria "en sí", no podríamos llamar problemática a la conciencia de esta contradicción. Pero intercalar la conciencia lógica en los procesos de contradicción no significa aceptar el "idealismo denotativo": a fin de cuentas, los objetos "naturales" (v. gr., electricidad positiva y negativa) están ya dados, como conceptos, a través de una conciencia lógica.

Al vincular la contradicción a la conciencia lógica, consideramos también las relaciones entre *contradicción* y *totalidad* mediadas por la conciencia lógica. Por ello hablamos de *totalización,* para sugerir que la palabra "totalidad" no la consideramos como un ente metafísico, "en sí", sino como una estructura dada a través de una serie de operaciones lógicas. A mi juicio, quien abstrae esta mediación recae irremisiblemente en la metafísica.

Un ejemplo muy claro nos lo ofrece el libro de P. Fougeyrollas, *Contradiction et Totalité* (París, 1964). Con un equipo lógico muy sumario. Fougeyrollas acomete el análisis de un tema tan dialéctico como lo es el tema de contradicción-totalidad, con un estilo verdaderamente metafísico (ver *supra,* nota terminológica de la introducción). Es un estilo que recuerda los escritos neoplatónicos: "Contradicción en sí", "Totalidad en sí", "Negatividad", "Totalidad y contradicción, *polos* de la Dialéctica", etc. Las ideas de la lógica dialéctica aparecen en el libro de Fougeyrollas enfrentadas, pero sin que pueda hablarse de una construcción de conceptos, sino, más bien, de un ensamblaje de términos hipostasiados. Supongamos que alguien advierte en un sólido con forma de cono que cabe trazar, con "línea punteada", la figura de un triángulo rectángulo, el círculo de su base y la superficie cónica —una especie de sombrero chino— y muchas cosas más. A continuación, se afirma que el cono es una estructura que tiene, como polos, el triángulo interior y el círculo, o cosas por el estilo. Sin duda es un modo de hablar, y aun de describir, pero con ello no se ha percibido la conexión interna geométrica entre ese círculo —resultante del giro del cateto del triángulo— y la superficie —resultante de la rotación de la hipotenusa—. Algo así, trasladado al terreno de las *ideas* de totalidad, contradicción, negatividad, es lo que, me parece, hace Fougeyrollas. Por ello es posible —por razones de su método— que no le haya aparecido, entre los "trozos" que va acoplando, la temporalidad, la memoria, la "cuarta dimensión" que es donde se encuentra el

mecanismo generador de las conexiones entre las ideas analizadas.

Lo que decimos del libro de Fougeyrollas habría que extenderlo a muchas otras exposiciones de *Lógica dialéctica,* en las cuales las relaciones entre los conceptos de totalidad, estructura y contradicción se tratan de un modo empírico o metafísico —hegeliano, sin hacer intervenir las operaciones lógico-formales—, que un tiempo se consideraron incluso ajenas a la Dialéctica: La gran tarea de la Lógica dialéctica será, en gran medida, recuperarlas. En efecto, son las operaciones lógicas las que están a la base de las ideas objetivas de totalidad o de estructura. Digamos dos palabras sobre la idea de estructura, sus relaciones con la contradicción. Unas veces se la concibe, ciertamente, al margen de la contradicción, como la invariante de un grupo de transformaciones entre modelos o "sistemas" (Levy-Strauss, *Anthropologie Structurale,* pág. 307); es decir, como un concepto que se aproxima a un modelo elástico. Otras veces (como Piaget pide: ver *Entretiens sur les notions de Genese et Structure,* París, Mouton, 1965), la estructura aparece, ciertamente, como una resultante de una pluralidad de términos y de sus transformaciones, entre las que se acentúa la oposición (en el sentido de la relación entre una transformación T y su inversa T, de suerte que su producto sea la transformación idéntica: T/T = I) y, por tanto, se ofrece la apariencia de haber incorporado la contradicción y el movimiento en el ámbito de la misma estructura (adviértase que si la noción "eleatizante" de estructura de Levy Strauss ha inducido a pensar las sociedades como estacionarias, la versión "heraclitea" de Piaget no es me-

nos conservadora —como el sol de Heráclito, que también conservaba *sus medidas*—). Es precisamente un modelo que permite explicar la terminología de quienes hablan, por ejemplo, de la capacidad de un sistema (el neocapitalista, pongamos por caso) para asimilar las contradicciones de un sistema no inerte, sino viviente, con una oposición incorporada al *orden*. ¿Se puede aquí hablar de contradicción? Tampoco. La contradicción de una estructura es su incompatibilidad con otra, en tanto conduce a su negación; es decir, su desaparición. Una contradicción "asimilada" deja de serlo. Quizá lo que ocurre es que en el concepto de asimilación de la oposición por un sistema, se ha olvidado que este sistema es una abstracción de la conciencia lógica, que sólo a través de esta conciencia aparece como tal sistema; por tanto, que hemos interiorizado sus componentes, que son acaso extrínsecos, *exógenos*. Sólo por esta abstracción, la estructura se nos aparece como estacionaria, como exenta de contradicción. Pero la contradicción reside en que algunas de sus variables son componentes de la estructura en equilibrio y, a la vez, son exógenas. Estudiemos esto sobre un caso concreto: el modelo de grupo humano que estudia Simons, formalizando el propuesto por G. C. Homans en *The Human Group* (vid. Simons: *Models of Man*, John Wiley et Sons, New York, 1966, página 97 sgs.) Este grupo está determinado por tres variables "endógenas", I (*t*), F (*t*), A (*t*), y por una "exógena", E (*t*). Las cuatro son función del tiempo I (*t*), representa la interacción entre los miembros del grupo, de suerte que I_{ij} simbolice el número de interacciones por día del *i*-ésimo miembro del grupo con el *j*-ésimo:

I es el promedio de interacciones por miembro. F (t) es el nivel de amistad ("friendliness"); A (t), la actividad interna de los miembros del grupo, y E (t), la actividad impuesta por el "sistema exterior". La conducta de un grupo así analizado, en un tiempo dado, podría ser medida a partir de los cuatro números reales I, F, A, E. Como es lógico, será necesario fijar los postulados que correlacionan las variables. Simons los da en dos niveles, en forma de ecuaciones lineales, y generalizándolas después a sistemas no lineales. Los postulados lineales son los siguientes:

$$(1.1) \quad I(t) = a_1 F(t) + a_2 A(t)$$

$$(1.2) \quad \frac{dF(t)}{dt} = b\,[I(t) - \beta F(t)]$$

$$(1.3) \quad \frac{dA(t)}{dt} = c_1\,[F(t) - \gamma A(t)] + c_2\,[E(t) - A(t)]$$

Ahora bien: ¿cuándo se dará la posición de equilibrio del sistema? Evidentemente, cuando las variables permanezcan estacionarias; lo que equivale a igualar a 0 en (1.2) y (1.3) —la función derivada de una constante es cero—. Escribiremos:

$$(1.4) \quad I_0 = a_1 F_0 + a_2 A_0$$

$$(1.5) \quad 0 = b\,(I_0 - \beta F_0)$$

$$(1.6) \quad 0 = c_1\,(F_0 - \gamma A_0) + c_2\,(E_0 - A_0)$$

¿Cuándo el equilibrio será estable? Utilizaremos la "ecuación característica" asociada a (1.2) y (1.3) y ob-

tendremos —tras varias transformaciones— la condición:

$$\beta F_o > a_1 F_o$$

Es decir: lo que se requiere para la estabilidad es que el incremento de interacción (βF_o), requerido para generar el nivel de equilibrio de amistad, sea mayor que el de comunicación ($a_1 F_o$), que sería generado por el nivel de equilibrio de amistad en ausencia de actividad del grupo (pág. 113).

¿Qué podemos concluir de este tipo de formalizaciones?:

1.º Que la estructura del sistema en equilibrio es función de variables interdependientes y que estas variables nunca quedan agotadas cuando el sistema es real.

2.º Que en la estructura interna del sistema hay variables ligadas al entorno, por lo que no cabe en modo alguno considerar a una estructura como un todo aislado. Puede estar cerrado —por respecto a un conjunto de variables—, pero no por ello es aislado (en el sentido termodinámico).

3.º Por consiguiente, para que podamos hablar de una estructura es preciso abstraerla de las conexiones con las demás y cerrarla en el tiempo.

4.º Por consiguiente, la contradicción supone siempre la mediación de la conciencia lógica, que es la que configura el concepto mismo de estructura.

II. LA FILOSOFIA EN EL CONJUNTO DE LA "REPUBLICA DE LAS CIENCIAS"

— A —

La ciencia como trabajo social

La teoría de la ciencia —tanto de corte husserliano, como de corte "formalista-sintáctico"— nos ha acostumbrado a considerar a las ciencias como ejemplares de una estructura general (la *idea* de ciencia, el *sistema formal*) definida en el plano eidético o en el plano lingüístico: una ciencia es, o un conjunto de juicios conectados por relaciones de fundamentación, o un sistema de signos (functores, relatores, etc.) construidos a partir de ciertas fórmulas primitivas y reglas de deducción.

Esta perspectiva es abstracta: su eficacia está limitada al área de su abstracción. Pero es insuficiente para rendir cuenta de lo que una ciencia es como institución cultural. Desde esta perspectiva, las ciencias incluyen una riqueza mucho mayor de componentes y relaciones, internamente ligadas a los sistemas científicos.

Una ciencia, desde una perspectiva filosófica, se nos aparece como una institucionalización de un tipo de trabajo social, un trabajo sobre un material dado, consistente en construir un cierto tipo de composiciones idénticas que llamamos *verdades*. Una ciencia, como institución, es una actividad que trabaja sobre un material recurrente y, por tanto, no es un sistema acabado, cerrado: es un método de explotación de un material. Como todo trabajo, el trabajo científico es un proceso social: por consiguiente, cada ciencia hay que verla, ante todo, como la constitución de un "gremio" de artesanos que colaboran metódicamente en un trabajo específico. Este trabajo no consiste, originariamente, por ejemplo, en escribir libros. Los libros son sólo un aspecto de las ciencias —y, si nos atenemos sólo a él, haremos de la ciencia una especie de gramática, seremos víctimas del "fetichismo de la mercancía"—. La Física, por ejemplo, no se reduce al "Handbuch der Physik": comporta, esencialmente, manipulaciones con objetos físicos, movimientos del cuerpo, fabricación de aparatos. Por este motivo, la Física no puede transmitirse ni recogerse "íntegramente en libros": comporta un adiestramiento —por transmisión directa de maestros a discípulos— en conductas y movimientos que aproximan la enseñanza de la Física, por ejemplo, a la enseñanza del "ballet". En general, se trata de desplazar la atención —excesivamente fija por parte de algunos "lógicos" de la ciencia en sus cristalizaciones simbólicas, librescas— hacia todo el campo operatorio de que se compone la conducta científica. Es desde este campo desde donde se comprende la constitución social de las instituciones científicas —los propios componen-

tes simbólicos de la ciencia pueden ser reducidos a la perspectiva operatoria, mejor que viceversa, porque los propios símbolos, las fórmulas, son antes "manipulaciones de figuras" que cualquier otra cosa.

Ahora bien, cada ciencia, así entendida, va constituyéndose sobre un material recurrente característico, y desarrollando su metodología propia de explotación de las verdades construidas en su campo. Según esto, es un episodio esencial en la constitución de las ciencias el mismo proceso de aproximación de unos métodos a otros. Esta aproximación, en ocasiones, supone la subordinación de unos métodos a otros; en general, supone precisamente la constitución misma de la *racionalidad científica* y, con ella, del lenguaje científico. El proceso de coordinación de un cierto número de "gremios" en una "república de las ciencias" —cuyas primeras versiones históricas son la Academia platónica, el Liceo y la Escuela de Alejandría— lo hacemos, por tanto, solidario de la misma constitución de la racionalidad científica. Según esto, no se trata de partir de la "ciencia" previa, que ulteriormente sería *administrada* por la Academia: este proceso tiene lugar cuando se funda una Universidad, pero sería un error retrotraerlo como arquetipo de la constitución misma de la ciencia. La imagen del "árbol de las ciencias" —como símbolo de la unidad de las ciencias— se nos revela como engañosa: no hay una *ciencia radical* (la Metafísica, la Física, la Geometría, según los gustos) a partir de la cual se forman las restantes, como de la raíz el tronco, las ramas, las hojas y los frutos. Lo que hay es un conjunto de actividades precientíficas "agremiadas" que, cuando se reúnen —y

reunirse es acomodarse a unos patrones comunes: los métodos del trabajo racional crítico, reiterable (distributivo)—, adoptan unos métodos semejantes, tanto la Geología como las Matemáticas, que son precisamente los que aparecen a nivel sintáctico. Frente al símbolo del "árbol de las ciencias" —símbolo propio de una época feudal—, parece más adecuado el símbolo de la "república de las ciencias" para expresar la unidad entre las mismas.

La estructura de la ciencia —la estructura lógico-sintáctica— hay que situarla —tal es mi propuesta— en el proceso mismo de constitución de la "república de las ciencias". Esta estructura es, en efecto, la de toda institución —que no es sino el invariante de un grupo de transformaciones culturales, sociales—. Es pura metafísica vincular la estructura de la Geometría euclidiana a un esquema ideal, el espacio geométrico o lógico-sintáctico. Esta estructura es una creación cultural de Euclides en la Escuela de Alejandría —que, a su vez, recibió la herencia del Liceo—, y la estructura de su obra estaba determinada, por ejemplo, por la necesidad de hacer posible la *repetición* y la prosecución del trabajo geométrico, pautas culturales éstas que pedagógicamente se llaman "enseñanza". Pero la "enseñanza" es un concepto abstracto práctico que encubre el verdadero sentido del proceso científico: el concepto de "enseñanza" suele ser pensado como el trámite de "extensión" de la ciencia ya dada previamente —por eso la oposición "enseñanza-investigación" es aún más perniciosa en cuanto cristaliza aquel concepto—. La ciencia no es previa a la enseñanza: ésta es un modo de designar, precisamente, uno de

los aspectos en los que la ciencia misma consiste, i.e., su racionalidad distributiva (por respecto a los individuos corpóreos), social.

Lo que quiero subrayar, entre otras cosas, con lo anterior, es lo siguiente: que la estructura lógico-sintáctica misma de la Geometría de Euclides es indisociable de la estructura social del trabajo geométrico: los axiomas y los postulados son ampliamente instrumentos simbólicos para una construcción esencialmente intersubjetiva; i.e., social, pero en forma distributiva, no colectiva. La demostración supone la reiterabilidad —identidad— de símbolos, de reglas: reiteración en distintos momentos de la vida individual, precisamente en la medida en que estos momentos son coordinables con los distintos individuos del grupo social. El concepto de "república de las ciencias", por tanto, esencialmente, no implica la necesidad de una "colaboración" de unas ciencias con otras, para que cada ciencia pueda constituirse —aun cuando esta colaboración es un hecho histórico—, cuanto la afinidad en el funcionamiento de ciertos conjuntos de gremios que hacen posible su asociación frente a terceros (v. gr., la Universidad de París) y probable su cooperación. Lo que sí implica el concepto de "república de las ciencias" es lo siguiente: que sólo de esa asociación puede salir, purificada por el contraste y pulimento de los diferentes gremios, la estructura común lógico-sintáctica de cada ciencia. Tal sería al significación gnoseológica de la Academia y el Liceo, en donde la Lógica, como teoría de la ciencia, quedó constituida. Sin embargo, ello no puede hacernos olvidar el conjunto de actividades esencialmente heterogéneas, de las que brotan las cien-

cias especiales ya constituidas: no podemos fijarnos solamente en su estructura sintáctica, hipostasiándola —*sustantificándola*—, como si tuviera realidad por sí misma. Tampoco esto significa que la estructura sintáctica sea una mera "expresión", un epifenómeno: por el contrario, reinfluye sobre las propias actividades de la praxis científica, haciéndola más abstracta, artificial y metódica; es decir, desviándola de otras posibilidades culturales a las que van asociadas.

—B—

La "república de las ciencias"

La constitución de la "república de las ciencias" —con todos los episodios que comporta un proceso social: revoluciones, crisis, tiranías, esclavizaciones de unas ciencias por otras— incluye la constitución de la racionalidad científica. Como rasgos característicos de esta racionalidad, que aquí interesan, subrayaré:

a) Su naturaleza crítica, en el sentido esbozado en el capítulo I, a saber: la razón determinada por el "parámetro" de la "conciencia individual corpórea"; es decir, la reconstruibilidad distributiva a nivel individual, la repetibilidad del experimento, de la verificación, etc. Me permito subrayar que este rasgo diferencia esencialmente a la racionalidad científica de la "racionalidad teológica", en la cual los hechos no son repetibles (el milagro

depende de la voluntad de los dioses, y no es, por tanto, repetible), e incluso de la racionalidad mágica (en el sentido de Frazer), en donde tampoco se garantiza la repetición, aunque el fracaso se explique siempre por el recurso a instancias (p. ej., un contraconjuro) a su vez inverificables, irrepetibles.

b) Su naturaleza abstracta. "Abstracta" significa: que se extiende sobre una materialidad preparada "ad hoc" para eliminar precisamente los elementos "parásitos"; es decir, los elementos que, precisamente, bloquean la repetición. (Las verdades científicas resultan ser, entonces, una selección de combinaciones de elementos entre otras posibles, llamadas "falsas". En este sentido, la "verificación" de una hipótesis científica incluye la eliminación de otras combinaciones posibles de sus términos, lo que correspondería al concepto de "falseabilidad" de Popper, por cuanto el marco abstracto en el que se dan las hipótesis no agota los términos de la misma.) Este rasgo separa a la racionalidad científica de la racionalidad tecnológica, en tanto que la técnica supone el tratamiento de las realidades "concretas", más complejas —por tanto, con variables incontrolables (no controladas por ninguna ciencia)— o que suponen la intersección de diferentes ciencias. Por ello, Rensy ha podido decir que la técnica es el lugar "humanístico" en el que las ciencias "impersonales" recobran la escala humana.

La constitución de la "república de las ciencias" cobra, en resolución, el aspecto de un conjunto de especialidades —de dominios o esferas abstractas de racionalidad crítica— con múltiples relaciones mutuas. Es un proceso muy lento: desde la constitución de la Geome-

tría hace veinticuatro siglos, hasta la constitución de la Física hace cuatro siglos —Koyré ha sostenido que Aristóteles hizo ya física experimental—, han transcurrido inmensos conjuntos de episodios sociales e históricos. Pero esto mismo demuestra que la estructura de las ciencias es un resultado cultural, es decir, que las ciencias son *instituciones* —como las artes, o las instituciones políticas o económicas.

Ahora bien, aunque las ciencias son hechos culturales y, precisamente por serlo, representan la maduración de la racionalidad crítica, y con ella la cristalización misma de la conciencia racional en general. Lo que quiero decir con esto es que no sería correcto considerar a las ciencias como formaciones aportadas desde fuera a la conciencia racional previa —v. gr., como si las ciencias nos entregasen "datos", al modo como la técnica nos entrega productos o la religión dogmas—. Es totalmente sofístico, p. ej., decir que las ciencias han reemplazado, como proveedoras de verdades, a la religión, y que, si en la Edad Media, la Filosofía era "serva religionis", ahora es "serva scientiae". Las verdades científicas son internamente constitutivas de la misma conciencia racional crítica, en tanto que esta conciencia se produce históricamente: por ello, cuando Descartes duda de las Matemáticas, de lo que duda en rigor es de su propia conciencia; y cuando Kant se apoya en el "factum" de las ciencias, no lo hace en algo "exterior" a la conciencia, sino en la propia conciencia, en una fase histórica de su desarrollo.

—C—

Argumentos contra la Filosofía como ciencia

La constitución progresiva de la racionalidad científica plantea a la sabiduría filosófica —tal como la hemos descrito en el capítulo I— una cuestión de principio: ¿Es posible, una vez constituida la racionalidad científica, la sabiduría filosófica? Reduciremos a dos rúbricas acumulativas los motivos que conducen a esta pregunta:

1.ª La racionalización progresiva de la experiencia —del mundo—, aunque tiene lugar en la forma de racionalizaciones "sectoriales" —es decir, de partes alícuotas de la experiencia: las esferas, campos o dominios propios de cada ciencia especial—, mueve a pensar si, en el límite, no llega a cubrir la totalidad de la experiencia. Entonces no quedará ya "hueco" para la Filosofía. Se confirmaría este modo de ver con el tipo de consideraciones históricas que parece presuponer Sacristán: las ciencias proceden de la emancipación de viejas "ramas" del árbol filosófico —la Lógica y la Psicología serían las últimas ciencias "positivizadas"—. Por consiguiente, la Filosofía actual tendría, a lo sumo, el estatuto gnoseológico de un saber "residual", aún no analizado, pero sin duda analizable en el futuro, explotable científicamente: en cualquier caso, será un saber precientífico, acientífico, incluso un no-saber. Desde el punto de vista de ese es-

quema, el avance científico aparece como un rescate de la temática filosófica y, por tanto, constituye un "vaciamiento" de la misma. En el límite, el saber filosófico antiguo deberá ser sustituido por la "enciclopedia de las ciencias".

2.ª Aun en el supuesto de que se acepte como válida alguna respuesta a la dificultad anterior —respuesta que, de algún modo, tiene siempre que basarse en la distinción entre el "conjunto de las partes alícuotas" racionalizadas científicamente, i.e., la enciclopedia y el "todo" constituido por estas esferas o previo a ellas—, el motivo para dudar de la posibilidad de la Filosofía en cuanto saber racional es ahora nuevo, pero todavía más potente. Podríamos formularlo de este modo: si la racionalidad crítica, que ha ido constituyéndose en el desarrollo de las ciencias particulares, supone una delimitación abstracta del material que queda recortado en esferas abstractas particulares, ¿no será porque la racionalidad crítica es ella misma abstracta, es decir, que funciona precisamente dentro del marco de un campo acotado, de una especialidad? En esta hipótesis, ¿no será aventurado instituir el ejercicio de una racionalidad total —por tanto, concreta, no abstracta— si aceptamos que lo concreto es el todo y no las partes —es decir, de la sabiduría filosófica—? Ciertamente, esta formulación da ya por supuesto lo que quiere demostrar: que la racionalidad crítica procede por especialidades; por tanto, que la Filosofía, en cuanto racional, debería ser una "especialidad" en el todo.

Sin embargo —y aunque no aceptásemos el supuesto—, la dificultad permanece, aunque transformada de

este modo: si la racionalidad es posible en la medida en que cada esfera particular constituye algo así como una estructura —y esta estructuralidad estaría dada en las esferas abstractas correspondientes a cada ciencia particular—, la racionalidad filosófica, ¿no implica algo así como "una estructura de todas las estructuras", una "esfera de todas las esferas"; es decir, al parecer, un supuesto verdaderamente metafísico, en el peor sentido de la palabra? Porque si la estructura es esencialmente una entidad abstracta, la estructura de todas las estructuras será necesariamente concreta, es decir, un contrasentido.

Examinaremos sucesivamente estas dos dificultades. Llamaremos a la primera convencionalmente "argumento de la reducción del campo filosófico", o "argumento de la insustancialidad gnoseológica", y a la segunda, "argumento de la inconsistencia del campo filosófico". El argumento de la insustancialidad viene a negar a la Filosofía una temática propia: le suprime toda sustancialidad cognoscitiva, tiende a convertir su tema en la clase vacía, en la nada. El argumento de la inconsistencia es, en cierto modo, opuesto: concede a la Filosofía el todo, pero declara a éste inconsistente, imposible de racionalizar y, por tanto, inaccesible al conocimiento racional.

—D—

Respuesta al argumento de la "insustancialidad" gnoseológica del campo filosófico

El argumento supone que la suma de las especialidades científicas cubre la totalidad de la experiencia. Mi primera respuesta a este argumento no se basa en reiterar la distinción entre el todo y el conjunto de los términos ("el carro es más que las cien piezas"), sino que pretende ser una respuesta "ad hominem". Es el propio argumento de la insustancialidad el que se mueve con la oposición "todo-conjunto", si bien supone que el todo cubre el conjunto. Me parece que esta objeción no sólo se limita a invocar una concepción del todo, sino que utiliza una noción precisa de "parte": la parte alícuota. Pero si negamos al todo, como concepto metafísico, carece de sentido interpretar a una esfera especial como parte alícuota: esto es invocar al total como substitutivo suyo. En efecto: si cada esfera científica —cada especialidad— es una esfera abstracta, ¿cuál es el criterio en virtud del cual podemos determinar cuándo se ha *agotado* el todo? En efecto: el argumento de la insustancialidad parece que va unido a la concepción de cada especialidad como si ésta fuese una esfera "parcial", de suerte que cada ciencia agote su campo —es decir, sea una parte alícuota—. Así se comprenden frases como las de

Ph. Franck y Schlick: el espacio queda agotado por la Geometría. ¿Qué puede decirse sobre el espacio fuera de la Geometría? No cabría, pues, una consideración no geométrica del espacio, una Filosofía del espacio. En particular, este argumento se usa —aunque no se nombre— cuando se nos propone el siguiente esquema: "cada especialista trabaja una *parcela* de la verdad, y la verdad es el conjunto de todas las parcelas" —una aplicación de la "hipótesis confortable"—. En esta hipótesis, es claro que quien defiende la Filosofía será porque defiende alguna parcela no roturada por las ciencias, y esta parcela —el espíritu, la sustancia, etc.— no existe como campo inteligible.

Todo este argumento descansa, en consecuencia, en un uso metafísico del todo, y en una sustantificación (reificación) de las esferas científicas, aunque de un modo oculto. Pero una esfera científica no es sólo abstracta por respecto a las colindantes —no es una "parcela" extensional, una parte alícuota—, sino que también es abstracta en sí misma, en su propio contenido, digamos "en profundidad" —en términos matemáticos, se parece más a una parte proporcional que a una parte alícuota—. Se trata de una ilusión producida acaso por el "fetichismo de los símbolos", una sustantificación, p. ej., de los símbolos geométricos. Es evidente que "nada puede saberse del espacio a no ser por medio de la Geometría", si por "saber" se sobreentienden, precisamente, los saberes geométricos (el que se resuelve en el saber de los signos del formalismo de Hilbert, por ejemplo), pero estamos aquí ante una petición de principio, que sólo puede alimentarse del supuesto implícito de que ese saber geométrico

es sustantivo. Ahora bien, esto no es verdad, y el teorema de Gödel podría acreditarlo. Los propios signos geométricos dicen relaciones internas, por ejemplo, a las operaciones biológicas de la percepción de los mismos, a situaciones sociales —en general, a lo que suele llamarse la *conciencia*—: esto indica que sobre el espacio es posible saber otras cosas internas, que no sean sólo las geométricas simbólicas, aunque éstas estén, desde luego, y en contra de la opinión de Heidegger, presupuestas. Podemos utilizar la siguiente formulación: los objetos (términos, símbolos) que constituyen el espacio geométrico son, desde luego, resultado de una actividad o trabajo humano, en virtud del cual quedan abstraídos de otros componentes suyos, e incluso de la referencia a los propios animales que los fabricaron. Esto no excluye —sino que incluye— la posibilidad de constitución de un campo "cerrado" de relaciones, entre las cuales media un "orden y medida", a la vez que el análisis recursivo de estas relaciones puede llegar a presentarlas —según dijimos en el capítulo I— como productos relativos de otras relaciones que sus términos mantienen con términos de otra categoría, y, en particular, con los propios cuerpos humanos, en tanto están conectados precisamente por aquellas relaciones.

El argumento de la insustancialidad —en su forma de propuesta de sustitución de la Filosofía por la Enciclopedia— supone también que las distintas esferas categoriales son compatibles entre sí, que todas las verdades parciales son *facetas* de una única verdad presupuesta. Pero esto no es demostrable, y además hay indicios de que la hipótesis es errónea.

En resolución: la tesis de que la Enciclopedia agota la totalidad de experiencia (del mundo) es una hipótesis metafísica.

—E—

Respuesta al argumento de la inconsistencia del campo filosófico

Distinguimos cuatro posiciones típicas ante el argumento de la inconsistencia del campo filosófico: cada una de estas posiciones constituye una acepción de la palabra "filosofía":

1) La posición que llamaremos "analítica" (corresponde a las columnas D, E, F del cuadro de las págs. 134-135 y que definimos precisamente por su adhesión implícita al argumento de la inconsistencia. Los materiales que ofrece la experiencia —eminentemente, la experiencia científica— no constituyen en su conjunto un sistema. La Filosofía no puede, por tanto, definirse como la investigación de este sistema. Lo único que queda es el análisis regresivo de los materiales dados por las ciencias, análisis que habría de realizarse independientemente en cada caso. El dicho kantiano "se puede filosofar, pero no se puede saber Filosofía", es interpretado muchas veces en el sentido del análisis (la expresión kantiana es, en todo caso, redundante, porque la palabra "filosofía" nació ya con ese sentido crítico, tomada por

oposición a "sabiduría": "nadie que ya es sabio filosofa", Platón, *Banquete,* 204 a).

Si preguntamos cuándo el análisis y por qúé el análisis es Filosofía, la respuesta más coherente es de índole negativa: cuando no es científico. Por lo demás, hay muchas variedades en la formulación de la tarea positiva del filosofar: planteamiento de enigmas, aún no resueltos por las ciencias y acaso no resolubles; reflexiones sobre lo concreto cotidiano, análisis de situaciones lingüísticas excepcionales, rompecabezas, "calambres" mentales, etcétera, que plantean los lenguajes científicos u ordinarios; esclarecimiento del sentido de las verdades científicas (Schlick).

Desde nuestro punto de vista, el análisis filosófico, así entendido, es desde luego un componente interno de la Filosofía: la objeción que le haríamos, únicamente, es que no contiene una fórmula de la estructura de la pregunta filosófica. Se trata de una descripción denotativa y casi una renuncia a establecer una fórmula estructural.

El análisis llamado "reductivo", tanto en la versión del *atomismo lógico* —que esperaba poder llegar a los *hechos atómicos*— cuanto en la versión del *positivismo lógico* —que se conforma con la determinación de las proposiciones protocolares que están a la base de los lenguajes de las ciencias— todavía incluía, de hecho, una cierta posibilidad de estructuración de la Filosofía como "Lógica del lenguaje". J. O. Urmson observa (*Phylosophical Analysis,* Oxford, 1965, pág. 115) que los positivistas lógicos, aun cuando rechazan la metafísica de los "hechos atómicos" asumen la concepción, casi íntegra,

del análisis ("It is important to realize that the logical positivist while they rejected the metaphysics, took over the conception of analysis more or less complete"). Ciertamente, la reducción de la filosofía a análisis lingüístico es siempre posible, pero arbitraria. A lo sumo quedará como una "recomendación" que no habrá que seguir, si se encuentran dificultades. Me refiero aquí a las dificultades de esa dicotomía entre *palabras* y *hechos* que me parece estar en el fondo de la reducción de la filosofía analítica ("las proposiciones filosóficas son verbales, no factuales": ver, por ejemplo, *The philosopher's use of analogy,* en Flew, First, pág. 80; o la conclusión de Ryle, *ibíd.*, pág. 36). Esta distinción se alimenta sobre todo —de un modo explícito o implícito— con la famosa distinción de Carnap entre el *uso material* y el *uso formal* de las palabras (oraciones de pseudo-objeto, modo material de hablar: "La estrella de la mañana y la estrella de la tarde son idénticas"; oraciones sintácticas, modo formal de hablar: "Las palabras 'estrella de la mañana' y 'estrella de la tarde' son sinónimas". Pero esta distinción elimina arbitrariamente todos los componentes operatorios que están a la base del proceso semántico de la sinonimia. ¿Qué son palabras sinónimas? —Las que denotan el mismo objeto. Pero ¿acaso este mismo objeto puede considerarse como algo previo a las propias operaciones de "construirlo", y entre estas operaciones hay que poner al propio denotar?) (46).

La reducción de la tarea filosófica a los términos de una tarea con palabras, a una tarea lingüística, es siempre posible en un plano abstracto; es decir, en el mismo

(46) Véase la nota 40.

sentido en que es posible *reducir* el arte del pianista al movimiento de sus dedos (un público competente, podría aplaudir a un pianista que hubiese dado un concierto utilizando un piano con silenciador). La reducción es inofensiva cuando está asegurada la conexión entre el movimiento de los dedos y los sonidos, en cuyo ámbito se tejen las estructuras musicales que dan sentido al movimiento de los dedos según un orden y no otro. Asimismo, la reducción de los problemas filosóficos a la *rasante* lingüística tiene sentido en una sociedad que quiere, a toda costa, mantener el *consensus* lingüístico frente a terceros. Pero aun en esta hipótesis, obtendríamos que los discursos verbales siguen siendo discursos sobre hechos. La Lógica, por ejemplo, no puede ser reducida al plano de las palabras, se extiende a un campo operatorio mucho mayor: v. gr., manipulación de circuitos eléctricos.

Pero la última versión del análisis, la del análisis no reductivo —Ryle, Stevenson...— al prescindir de todo compromiso con la lógica, o con la realidad, elimina la posibilidad de ofrecer una caracterización del propio oficio filosófico, que queda confundido con el del gramático (Wisdom llega a sugerir como criterio distintivo la diversidad de "intenciones": *Philosophy and Psychoanalysis costentation*, págs. 5-6). No deja de tener significación que casi todos los escritores "analistas" tengan que cubrir el trámite de la diferenciación entre Filosofía y Filología.

2) La posición que llamaremos "sintética" o "sistemática", y que representa la respuesta extrema a la analítica. En su forma límite, esta filosofía se autoconcibe

como orientada a la investigación de la "estructura de las estructuras"; generalmente, de la estructura del ser (columnas A, B, C del cuadro). La Filosofía es ahora Metafísica. La Filosofía primera se autodefine como la ciencia de las propiedades generales del ser, de las estructuras más universales válidas para todos los entes, o incluso la investigación de la totalidad concreta (Kosík).

En modo alguno comparto la posición metafísica, pero no necesito ofrecer aquí ningún elenco de razones, dado que tampoco Sacristán acepta esta posición.

3) Una posición que podríamos llamar "dualista", en tanto que acepta, por yuxtaposición, tanto la perspectiva analítica como algún género de filosofía sintética, pero sin que, de hecho, se establezca la comunicación entre ellas. Por ejemplo, la Filosofía sintética, con una sumaria experiencia científica, lograría construir el sistema general del ser o de la conciencia, hasta el punto de que sus resultados prácticamente permanecerían indiferentes ante los nuevos descubrimientos científicos, o ante los acontecimientos sociales. Por otra parte, esta filosofía, en cuanto analítica, explotaría los resultados científicos, o de cualquier otra índole, en un terreno que "no compromete los principios", en el terreno de las opiniones filosóficas.

Esta posición filosófica —cuyo esquema lo podríamos encontrar en la doctrina franciscana de la bisección de las facultades cognoscitivas en el hombre— adolece de las dificultades de los dos primeros esquemas, pero su interés es muy grande dada su gran frecuencia (distinción entre "escritos mayores" y "escritos menores" de los filósofos).

4) La última posición, la de la filosofía *Dialéctica* (correspondiente a las columnas G, H, I), es la que voy a defender, no ya sólo como una de las posibles concepciones de la Filosofía, sino como la que más se aproxima al sentido mismo de la Filosofía en tanto institución gremial específica. La Filosofía analítica, en efecto, no explica la constitución de la Filosofía como una actividad especial en la "república de las ciencias": el análisis no podría proporcionar una sustantividad gnoseológica; la Filosofía se hubiera reducido a una actividad catártica, a un subproducto de desecho de otras actividades científicas o humanas, en general. La Filosofía metafísica sistemática tampoco ofrece una respuesta a la especialidad filosófica: de hecho, esta especialidad aparece mezclada principalmente con la de los especialistas religiosos —la época de esplendor de esta Filosofía metafísica ha sido la Edad Media, en la cual los filósofos y los teólogos se confunden en la macroestructura del trabajo social—, sin olvidar que, microestructuralmente, la Filosofía sistemática, en tanto conservaba las mínimas tradiciones helénicas, representó siempre un germen de disolución interna de la propia Teología.

Por "Filosofía dialéctica" entiendo, por tanto, la fórmula de la especialidad filosófica como institución, en el sentido sociológico, y por tanto histórico, de esta expresión. Esta institución, como tal institución, tiene una realidad muy concreta: es una tradición, a veces interrumpida —la tradición filosófica, en todo caso, es una de las más tenaces— y, por tanto, una entidad "diacrónica" muy precisa. Sin duda, sus precedentes son muy lejanos; pero, a mi juicio, cuando la institución filosófica crista-

liza como tal, con conciencia propia, es en la época de la academia platónica. Con los mismos atenuantes con que se dice que Octaviano fundó el imperio, o Aristóteles Teofrasto la Biología, o Pitágoras la Geometría, o Galileo, la Física matemática, así diremos aquí que Platón fundó la Filosofía —la Filosofía académica, lo cual, en otro sentido, es tautológico—. Adviértase que, con esta afirmación, no trato de emitir un juicio de valor sobre la Filosofía platónica, la cual es hoy tan arcaica como pueda serlo la Geometría de Euclides. El sentido de mi afirmación es simplemente el de constatar un hecho histórico. Quienes valoran (contravalorando) son un conjunto de historiadores, procedentes de un contexto materialista, y que, apoyados en un juicio de valor sobre Platón ("idealista reaccionario", etc.), extravían su juicio histórico hasta llegar a la aberración de pretender eliminar a Platón de la historia de la Filosofía (en el manual de Dynnik, en siete tomos, Platón merece solamente cuatro páginas), oponiendo a la "línea Platón", la "línea Demócrito". Farrington *(Ciencia política en el mundo antiguo)* ha popularizado estos ataques a Platón, acusándole sobre todo de autor de la reaccionaria teoría de la "mentira política", así como del cultivo de la Geometría (que es ciencia aristocrática, frente a la Aritmética democrática). Pero estos argumentos equivalen, desde un punto de vista materialista, el eclipse total del sentido dialéctico. Más bien acusamos en estos argumentos la presencia de esquemas maniqueos en blanco y negro: "si Platón fue reaccionario, no pudo significar nada para la Filosofía". Es como si no se quisiera reconocer que en la Alemania nazi hubo progresos en las técnicas nuclea-

res o en las técnicas de cohetes, porque los nazis son facistas, criminales de guerra y reaccionarios. Y condenar a la Geometría como producto de la aristocracia es bordear ya los límites de la necedad demagógica.

Mi tesis significa que antes de Platón no hubo Filosofía. Los monistas jonios o eléatas, incluso los pluralistas atenienses, o atomistas —tenemos que saltar por encima de la autoridad de Heidegger— tampoco fueron filósofos, en el sentido "estructural" que queremos dar aquí a esta expresión (no se trata, en modo alguno, de una mera cuestión de nombres). Su sabiduría era un *transformado* de la metafísica. Platón tiene conciencia de ello. Refiriéndose a Parménides, y a cuantos se han ocupado de definir los seres, dice Platón por boca del extranjero: "Cada uno parece que nos ha contado su cuentecito, como si fuéramos niños. Uno nos dice que los seres son tres, que una vez luchan y luego se convierten en amigos; después, hay bodas y engendramientos, y crianza de lo engendrado. Otros suponen que son de dos maneras: lo húmedo y lo seco, o lo caliente y lo frío, los hace una cama común y los casa. También la gente eleática, desde Jenófanes y aun antes, trae su cuentecito, diciéndonos que todo lo que nombraron de diferentes maneras no es sino una sola cosa. Después, las musas de Jonia y Sicilia creyeron oportuno combinar estas opiniones, diciéndonos que el ser es a la vez uno y múltiple, y que perdura por el odio y el amor" (*Sofista,* 242, c d). Y Aristóteles testimonia también la conciencia de esta ruptura con los *fisiólogos*. En la *Metafísica* (a, 4) consta el siguiente juicio, de extremada dureza: "Los primeros filósofos actúan como soldados bisoños

en el combate: se lanzan sobre el enemigo y descargan golpes sin que la ciencia entre en ellos; en igual manera, estos filósofos no saben, en verdad, lo que dicen".

Ahora bien, sería inverosímil que la constitución de una institución no estuviese acompañada de la conciencia de su estructura. Por esto, inversamente, si consideramos a Platón como el "núcleo de cristalización" de la Filosofía como especialidad cultural, en la "república de las ciencias", será posible utilizar el propio lenguaje platónico —aunque, naturalmente, con las libertades acostumbradas— para bosquejar las líneas centrales de la Filosofía dialéctica.

Platón concibió la Filosofía, ante todo, como Dialéctica: la Dialéctica comienza con el análisis (*Rep.* 509 d-511 e) en la vía regresiva, que parte de las sensaciones (εἰκασία) y de las opiniones (πίστις) —opiniones sobre animales, plantas y objetos artificiales, digamos lo que Kant llamaba "juicio teleológico"— y que incluso llega a las ciencias (διάνοια) —hoy daríamos mucha más importancia en el análisis a la πίστις, i.e., a la superestructura ideológicas, utópicas, del "sentido común", que a la εἰκασία—. Pero las ciencias no constituyen el último término del proceso, porque sus *hipótesis* deben ser remontadas mediante otro mecanismo cognoscitivo: νόησις. Es preciso regresar a las *ideas*. La Dialéctica —la Filosofía dialéctica— es, ante todo, el trabajo con ideas. Utilizando libremente la clásica distinción de Kant entre las categorías del entendimiento (Verstand) y las ideas de la razón (Vernunft), llamaremos preferentemente "categorías" a los conjuntos constitutivos de las esferas especiales científicas, racionalizadas críticamente (técnica

o científicamente). Las líneas, puntos o poliedros serán elementos de la categoría geométrica. Los conceptos de masa fuerza y aceleración serán componentes de la categoría mecánica, etc. Reservando el nombre de "ideas" para designar a los temas de la Filosofía, Kant pretendió reducir a doce el número de sus categorías, y a tres el número de las ideas. Esta reducción la consideramos hoy como enteramente artificiosa.

Las ideas son el descubrimiento (técnico, académico) de Platón. La realidad, filosóficamente considerada, deja de ser la unidad monista del ser, propia de los mitos metafísicos, o la pulverización atomística de la realidad: consiste en las ideas. Las realidades existen "asomadas" a las clases, a las ideas, es decir, enfrentadas las unas a las otras, y unidas solamente ante terceros en discordia. Pero no hay propiamente, en el límite regresivo, una idea de las ideas, una articulación de todas las ideas en una sola estructura. Platón, es cierto, ha citado la idea del bien como "idea de las ideas"; nosotros preferiríamos escoger como límite de esta vía regresiva, no ya la positiva idea del bien o del uno de la *República* (próxima a la noción de Dios) cuanto su opuesta del infinito del *Filebo,* más próxima a la "materialidad trascendental", límite de la trituración aulítica regresiva del mundo, y que es, propiamente, una ausencia de límite positivo. Sobre todo, Platón ha establecido la imagen del "ensortijamiento" de las ideas, como fórmula de su "unidad", la "symploké" de las ideas. El término συμπλοκη es utilizado muchas veces por Platón para referirse precisamente a las combinaciones de letras, sílabas o palabras en las cuales se resuelve el λογος, el discurso (así, en *El*

sofista —259 c, 260 b—, el pensar aparece como una συμπλοκη de nombres y verbos; en *El político* —278 b—, se habla de συμπλοκαι de sílabas). Pero también puede trasladarse, por una cierta metonimia, a las propias ideas, significadas por las palabras o conceptos: entonces, la "symploké" designará el mismo entretejimiento de las ideas, no ya en sí mismo considerado (como κοινωνια). sino en tanto en cuanto ese entretejimiento es el determinante del propio discurso dialéctico. "La más radical manera de aniquilar todo discurso es aislar cada cosa del resto; porque es sólo por la mutua combinación de ideas (τῶ εἰδῶν συμπλοκὴν) como el discurso ha nacido" (*Sofista*, 259 e).

Desde nuestra interpretación de la forma canónica del problema filosófico como enfrentamiento con las contradicciones, las ideas deben ser, más que "términos" de la relación del "symploké", las "relaciones" mismas de la "symploké" de la multiplicidad de lo real. Se reprocha muchas veces al platonismo la hipóstasis de las ideas, separadas de las *cosas;* en nuestra terminología, este reproche se traduce en haber erigido a las ideas en el tema último de la Filosofía, al hablar de la "symploké" de las ideas. Pero, desde un punto de vista materialista, más que hablar de "symploké de las ideas", habría que hablar de "symploké de las realidades", porque las ideas no se relacionan en un mundo celeste, sino en el mundo material al cual pertenece el hombre. Por tanto, las ideas, ellas mismas, deberán tener la forma del conflicto, si es verdad que la "symploké" es precisamente ese conflicto. Por tanto, las ideas filosóficas (bien, verdad, causa, etc.) o son ellas mismas fórmulas de contra-

dicciones directas, o son fórmulas de identidades (comunes a distintas categorías), pero forjadas ante terceros términos en conflicto: por vía de ejemplo, la idea de verdad, filosóficamente, resultará ser indisociable de la idea de falsedad; la idea de estructura, de la idea de materia inorganizada; la idea de reposo, de la idea de movimiento; o la idea de justicia, de la de injusticia (47).

Desde el punto de vista de la concepción del mundo como "symploké", y aun cuando no aceptemos la respuesta metafísica sobre la reducción de todas las ideas a una estructura global, no por ello consideramos que el campo filosófico cae bajo los ataques del argumento de la inconsistencia. La "symploké" de las ideas, o de las cosas por medio de las ideas, tal es la tarea propia del trabajo filosófico. La noción de "symploké" aparece aquí, precisamente, como mediadora entre la posición analítica y la posición sistemática. La noción de "symploké" contiene la noción de mezcla, pero también la de exclusión, la de incompatibilidad (la voz misma significa también "choque de los que pelean") (48).

---

(47) Las Ideas son unas veces aquello en lo que convienen las cosas distintas, precisamente por serlo en el sentido en que los entes de Escoto convenían en la *hecceitas*, o en el sentido en que Francisco I y Carlos V convenían cuando los dos querían lo mismo: Milán.

En general, la noción misma de Idea, en cuanto que es lo común a lo diverso en categorías diferentes—v. gr., la Idea de Estructura—, encarna la forma canónica elemental del problema filosófico, en tanto significa "lo mismo en lo diverso".

(48) El "argumentos de la inconsistencia"—la Filosofía, como intento de racionalización crítica del "Todo" es imposible, puesto que sólo es posible una racionalización de campos abstractos— pierde su blanco, una vez expuesta la concepción del "Todo" como *symploké*, y no como "estructura de las estructuras". El "Todo" no es una "totalidad concreta", difícilmente accesible a la racionalización; no es nada al margen de la "totalización", que queda criticada precisamente

Las ideas obtenidas por el análisis no componen un sistema, como pensaba incluso el mismo Kant ("el sistema de la razón"), sino una "symploké" —especialmente, si desplegamos del concepto de "symploké" sus virtualidades históricas—. Diríamos entonces que el proyecto kantiano del sistema de las ideas —incluimos aquí lo que Kant llamó las "formas *a priori* de la intuición" y las categorías— se convierte, cuando pierde sus adherencias escolásticas, en el proyecto de una "symploké" evolutiva. Tal sería el sentido de la gran transformación de la conciencia filosófica iniciada por Hegel —a saber, la "Fenomenología del espíritu"—, a partir de la cual las ideas no aparecen dadas en abstracto de una vez, sino históricamente. El propio Kant —hoy lo sabemos mejor— no escapó de esta ley. Su "sistema de la razón" no era otra cosa sino la codificación de la Física de Newton, la Biología de Linneo, la Geometría de Euclides, la Lógica de Aristóteles, la moral de Rousseau, pongamos por caso. En una palabra, Kant es el filósofo de la revolución industrial, de la revolución científica, de la revolución francesa. Pero esto no es reproche, sino máxima alabanza. Por ello, las nuevas realidades —la Física cuántica, la Biología evolucionista, la Geometría no eu-

---

las tal como están, como si por el hecho de darse en symploké fuesen to de "racionalizar" una Totalidad dada (el "Universo"), totalidad que se nos muestra como una symploke. Ahora bien: que el material filosófico sea contradictorio —como symploké— no significa que la Filosofía, en tanto que analiza precisamente esas contradicciones, sea contradictoria: la Filosofía no pretende "racionalizar" las cosas dejándolas tal como están, como si por el hecho de darse en symploke fuesen ya racionales. La racionalidad filosófica, por ello, sólo tiene sentido en el supuesto de una transformación del mundo, por tanto, en un sentido práctico.

clidiana, la Lógica simbólica, la Moral socialista— más que una ruina del método trascendental kantiano —que es el mismo método dialéctico platónico— constituyen su desarrollo interno. La revolución filosófica instaurada por Marx, la metodología materialista, representa la verdadera técnica de determinación del proceso histórico de la "symploké" de las ideas, consumando de este modo la misma idea kantiana de la "crítica de la razón" —como "crítica de la crítica" o "crítica de la economía", etc.—. Las ideas no están dadas en un sistema previo a la Historia: brotan en el mismo proceso histórico y lo constituyen (49).

---

(49) La conciencia, como proceso histórico—diacrónico—es esencialmente contradictoria. Podríamos quizá formular de este modo el mecanismo de esta contradicción; las ideas de la conciencia vienen necesariamente recibidas del pasado, pero los materiales que tienen que trabar son siempre nuevos. Por ello, se da el caso de que la conciencia no es otra cosa sino el intento de pensar el presente con ideas pretéritas. En la evolución de las ideas filosóficas, el esquema alcanza una complejidad mayor, pero en general podría decirse que los grandes filósofos son aquellos que han vivido con mayor intensidad los desajustes de las ideas con las cuales estaban familiarizados, y las nuevas situaciones que las ciencias o las experiencias iban planteando. Las ideas pretéritas van, de este modo, rompiéndose en su "rozamiento" con otras ideas menos pretéritas, y con los estímulos del presente, y, por ello, la continuidad de la temática filosófica a lo largo de su desarrollo histórico, no tiene el sentido de la homogeneidad—"siempre las mismas ideas: ser, Dios, causa, etc..."—, sino de la transformación. Por ello, el concepto de "sistema de ideas"—para designar a las formaciones hipotéticas (monismo, atomismo...) que se mantendrían por encima de sus "versiones" históricas (el ateísmo de Diágoras sería, en esencia, el mismo que el de Sartre)—es enteramente engañoso. Sólo puede ser admitido si se le transforma en un concepto funcional, a saber: interpretando al "sistema filosófico" como si fuese una función de varias variables — $Y = F(x, w, z)$ — "Monismo", "Dualismo", "Idealismo", "Ateísmo", etc., en cuanto "sistemas filosóficos" habrán de ser interpretados como funciones dis-

Platón, por último, conoció claramente que el término del análisis, las "ideas", debía continuarse con el principio de la síntesis, de la "vuelta a las apariencias" —a la experiencia— y no de cualquier manera, sino

tintas (F_1, F_2, F_3, F_n). Variables serían precisamente ciertos "materiales" que se consideran determinantes de la conciencia filosófica (pongamos por caso: situación de las relaciones de producción, o del modo de producción, etc.). Por consiguiente, los valores que tome la variable. Y, dentro de cada función F_i, a cada valor de las variables (x, w, z), corresponderán los distintos "sistemas filosóficos" históricos. (La limitación de este esquema reside en que, es en parte circular: los valores de Y influyen en los de (x, w, z.) Sin embargo, con esta lógica funcional podemos recoger la "originalidad" de los sistemas correspondientes, en cada época histórica, sin perder por ello las relaciones de semejanza. Supongamos el concepto de "Ateísmo". Desde un punto de vista abstracto, el "Ateísmo" se nos presentará como un "sistema" de ideas y vivencias más o menos coherente a nivel filosófico; y, por tanto, será relativamente accidental al concepto de "Ateísmo" el conocimiento "erudito" de sus versiones. Pero si "Ateísmo", en lugar de ser pensado como un concepto genérico porfiriano, lo pensamos como un concepto funcional— por tanto, como reducido a una función (F_K. que aquí es algo así como la operación negación), cuyas "variables" sean los dioses de una sociedad determinada, entonces las diferentes "versiones" del "Ateísmo" dejarán de ser monótonas repeticiones del mismo esquema, para convertirse en los *valores*, cada vez realmente distintos, que toma la función F_k ante las distintas variables (pongamos épocas históricas). La noción de "Sistema filosófico" —particularmente, la disciplina "Historia de los Sistemas filosóficos"— puede dejar de ser un esquema taxonómico rígido, para convertirse en un "operador" que puede adaptarse con toda flexibilidad a la variedad del material histórico. (En el ejemplo que hemos propuesto, se comprende fácilmente que no es lo mismo un ateísmo basado sobre la negación de Isis, o de Zeus, que un ateísmo basado sobre la negación de Cristo o de Alá.)

Ahora bien, si las ideas, como tema de la Filosofía, son históricas, se destruyen, se desgastan y desaparecen, ¿no puede darse el caso de un futuro más o menos próximo, en el que esas ideas hayan desaparecido enteramente para la conciencia y, con ellas, la Filosofía? Sin duda, esto es enteramente previsible, pero la previsión carece de sentido en absoluto. Las ideas —tal es mi tesis— no pueden desaparecer mientras subsista la "Idea de individuo, de conciencia

para modificar esas apariencias de acuerdo con las propias ideas: solamente desde las ideas es posible la instauración de la república. La filosofía platónica, como dialéctica progresiva se termina en la política. No es la política, por lo tanto, una salida sustitutiva a la que apela una filosofía que ha sido desplazada, zona por zona, por las ciencias; por el contrario, la política es el verdadero "hilo rojo", de toda la filosofía platónica, y, por tanto, en nuestros días, la recuperación de su sentido original. Es, por el contrario, la filosofía contemplativa — θεωρητικός βίος — la que constituye una evasión sustitutiva para una filosofía que se considera políticamente fracasada, como se anunció ya en el propio Platón de *Las leyes, Tecteto* y de la *Carta octava* y, sobre todo, en la herencia aristotélica (véase el apéndice I del *Aristóteles,* de Jaeger). Pero el Platón de la plenitud, el Platón del *Gorgias* —en el cual aparece Sócrates encarnando, no tanto una misión moral cuanto una misión política— o el Platón de la *República,* es quien formulara con toda energía el destino político de la Filosofía, la obligación del filósofo, como hombre justo que es, a "descender a la caverna" (*Rep.*, 520 e). El hecho de que la orientación política de Platón haya sido de índole aristocrática —y, por tanto, con peligrosas connivencias con la reacción (aunque debe recordarse la ruptura de Platón con los treinta tiranos)— no debe hacer olvidar el hecho esencial de su orientación política —del mismo modo que el hecho de que Newton creyese que el espacio era el sensorio de Dios, no puede hacernos olvidar que en

individual corpórea", con las cuales están en "symploké". Naturalmente, esta Idea —digamos: el Cogito— puede desaparecer y, con ella, también la Filosofía.

ese medio Newton desarrolló la Mecánica—. La propia Academia platónica —de la cual nuestra Universidad es la heredera directa— fue fundada precisamente con la misión, probablemente, de formar a los nuevos gobernantes (en cuanto a las "cuestiones de competencia" que han de suscitarse entre la Filosofía académica y las ciencias políticas y jurídicas, podríamos remitirnos, para un planteamiento clásico de la cuestión, al *Conflicto de las Facultades,* de Kant). En la esencia de la Filosofía académica está, por tanto, contenido el supuesto de que la política, en lo que tiene de arte —para emplear la fórmula socrática— no puede entregarse al empirismo, al espontaneísmo, sino que la política es un material que debe ser científicamente y filosóficamente trabajado (las "ciencias" políticas, económicas y jurídicas); y, con estas ciencias, la Filosofía guarda análogas relaciones que las que observa con las ciencias en general. La vocación política de la Filosofía académica no equivale a considerar a la Universidad como el "cerebro de la política": hay siempre —para utilizar la expresión kantiana— una "filosofía mundana" que, por lo demás, Platón ya reconoció en *Las leyes*. Pero tampoco quiere decir, por ejemplo, que la "clase proletaria" tenga ya una conciencia innata de su misión, y que los "intelectuales" —los académicos— no tengan nada que enseñarle que ella ya no conozca de antemano.

La instauración de la justicia en la república, tal es la meta de la filosofía platónica, y de la filosofía académica. El nervio del propio filosofar platónico es eminentemente práctico, político. Kant ha comprendido perfectamente el núcleo más profundo de la filosofía de Platón:

"Platón encontraba ideas en todo lo que es práctico, es decir, en lo que se basa en la libertad, la cual está sometida a las leyes de la razón" (*"Crítica de la razón pura"*. Dialéctica trascendental, libro I, 1). En este sentido, la célebre tesis XI sobre Feuerbach, de Marx, no es otra cosa que la encarnación del más puro espíritu platónico, y kantiano, cuando se afirma que el fin de la Filosofía no es sólo conocer el mundo, sino cambiarlo.

—F—

El puesto de la Filosofía en la "república de las ciencias"

¿Cuál es el puesto de la Filosofía dialéctica en la "república de las ciencias"? Sin duda, la constitución de la racionalidad científica, crítica, considerada como acontecimiento interno de la propia conciencia, no pudo menos de afectar profundamente a la sabiduría filosófica, en tanto que forma de conciencia de algún modo previa a la racionalidad científica. Pero ¿hasta el punto de convertirla en una ciencia más, en una ciencia entre las ciencias? Parece difícil aceptar esta conclusión, y ni siquiera quienes defienden la "cientificidad" de la Filosofía dan a sus tesis este sentido: la Filosofía será ciencia, pero "ciencia fundamental", "ciencia de las ciencias", "ciencia en sentido riguroso", de suerte que la distancia entre la Filosofía y las ciencias se mantiene (aparece muy claro este proceso en la "Filosofía como ciencia riguro-

sa", de Husserl). La Filosofía dialéctica no es una ciencia, porque ella no tiene como tema un dominio abstracto, categorial, un sistema, una estructura, sino la symploké de las ideas. El "todo" al que la Filosofía se refiere no es un universo metafísico, ni un universo amorfo en sí, sino el universo histórico y práctico; es decir, en cuanto constituido por las demás especialidades culturales —por tanto, un universo "organizado" por la mediación de la praxis humana—. La totalización filosófica, así entendida, es una forma de conciencia que acaso tiene únicamente como correlato la "totalización política".

Pero esto no significa que la Filosofía dialéctica proceda al margen del método científico. Más bien se diría que la Filosofía asume virtualmente los métodos de la ciencia. Ya en la distinción clásica entre "sapientia" y "scientia", aquélla aparece como absorbiendo virtualmente a ésta. Históricamente, la constitución de la Filosofía académica puede también, en gran parte, formularse precisamente de este modo. Mientras que Lao-Tsé, por ejemplo, orientó ese esbozo de sabiduría filosófica que es el taoísmo en una dirección desviada de la experiencia técnica y científica, la sabiduría prefilosófica griega se caracterizó precisamente por haber sufrido la influencia de las ciencias y —aparte de la Política y de la Medicina— sobre todo pienso que de la Geometría. ¿Qué significa, en otro caso, la *coincidencia* de que Tales, Pitágoras o Platón hayan sido los primeros geómetras, a la vez que los primeros filósofos o precursores de la Filosofía? Pero esta influencia no significa "transformación" de la Filosofía en ciencia. La Geometría será, sobre todo, la experiencia racional inexcusable para ad-

quirir una conciencia crítica y lógica, para *constituir* en cierto modo la propia conciencia crítica —para Platón, como para Descartes, "las Matemáticas nos elevan de las apariencias sensibles y nos transportan al bien"— (*República. VII*, 521 c, d, etc.). Pero esto no significa que la Filosofía dialéctica pueda erigirse en una "Geometría de las ideas": simplemente, toma de la Geometría cuanto puede —como también de la Política, y del propio "sentido común":

Por este motivo, diría que si la Filosofía dialéctica no es una ciencia en la "república de las ciencias", ni menos aún es la "reina de las ciencias" o la "sierva de las ciencias" —en una república no hay reyes ni esclavos—, sí tiene el filósofo puesto en esa república, un poco como "ciudadano honorario", un poco como el extranjero que convive, sin pertenecer a la república, pero respetando sus leyes y, lo que es más, beneficiándose de ellas.

La pregunta ¿la Filosofía es científica o no es científica? resulta ser, por tanto, capciosa —por cuanto sobreentiende que lo que no es científico es algo así como místico, irracional, etc.—. Por ello, quienes desean apartar a la Filosofía del campo de las actividades "irracionales", se ven implicados a veces a defender la *cientificidad* de la Filosofía; y quienes se impresionan por la diferencia de procedimientos y resultados entre la ciencia y la Filosofía, y creen que es asunto de mínima claridad verbal el separar a la Filosofía de la ciencia, caen en el peligro de dar a entender que consideran a la Filosofía como "acientífica" en el sentido que esta palabra tiene de poco rigurosa y casi irracional.

Si nos atenemos a las hipótesis precedentes, hay que concluir que la *filosofía no es científica* —en el sentido de que no procede según la racionalidad científica-abstracta—, *pero que esto no significa que la Filosofía no sea racional*. (Eliminando de nuestro concepto de Filosofía todas aquellas producciones que, aunque se titulan tales, pretenden recurrir a fuentes de conocimiento no racional.) Al declarar no científica a la Filosofía, no se trata de dejar un portillo abierto al irracionalismo en Filosofía. Por el contrario, la perspectiva en la que estoy situado es enteramente la perspectiva del racionalismo filosófico. Tan sólo pretendo colaborar a evitar que el racionalismo filosófico se convierta en un puro mimetismo (vacío) del racionalismo científico.

La Filosofía es razón, y razón crítica: es, pues, la misma razón científica. Pero —diría— es la razón abriéndose camino por terrenos diferentes. La razón filosófica no se mueve por terrenos *acotados* —esferas abstractas de racionalidad—, sino por terrenos salvajes, o por terrenos en los que se borran los lindes: el enfrentamiento de esferas heterogéneas. Por ello, la razón filosófica conoce a la razón matemática, o a la razón física, no como extraños, sino más bien como ella misma pisando otros terrenos. En algunos trechos de su recorrido, incluso sus procedimientos se aproximan tanto, que casi se confunden; a veces, la Filosofía se ve obligada a planear "experiencias", en el sentido de experiencias científicas, y que, sin duda, pueden ser más adelante "positivizadas", es decir, incorporadas a la esfera de alguna ciencia particular; otras evces, la razón filosófica utiliza procedimientos ya controlados por una ciencia positiva, para salir a su pro-

pio campo. Pero aun en estos casos, las perspectivas siguen siendo diferentes, porque diferentes son las tareas, aunque conservan siempre un aire de familia y un sentimiento de solidaridad derivado de la utilización del mismo instrumento.

III. LA FILOSOFIA COMO ESPECIALIDAD ACADEMICA

—A—

POSIBILIDAD Y REALIDAD DE LA FILOSOFÍA ACADÉMICA

En el capítulo primero hemos discutido los diferentes sentidos que podían atribuirse a la expresión "sustantividad del saber filosófico". El capítulo segundo ha sido un intento de demostración de la posibilidad de un saber filosófico sustantivo en el sentido gnoseológico: los saberes científicos no recubren la experiencia según sus partes alícuotas, sino solamente —para servirnos del concepto matemático— según sus partes proporcionales. La experiencia —el "mundo"— no queda agotada por la enciclopedia de las ciencias, como quedaba agotada por las especializaciones de la praxis surgidas en la diferenciación del trabajo social: por ello, es necesario un saber filosófico, cuyo tema no se sitúa, ciertamente, más allá de la experiencia, sino en su propio interior, regresando, por así decir, a los componentes trascendentales, a las

"ideas", en tanto dan no ya un sistema, sino una "symploké". Ahora bien, la demostración de la *posibilidad* de una sustantividad gnoseológica de la sabiduría filosófica no debe confundirse con la demostración de la realidad efectiva de ese contenido. En rigor, la posibilidad del saber filosófico es un concepto negativo: es la negación de la imposibilidad de ese saber, tal como lo defienden los objetantes —en particular, Sacristán, en su ataque a la Filosofía como especialidad—. Por ello, es necesario presentar el material *positivo* de la "especialidad filosófica": sólo esta presentación puede valer como prueba efectiva, y a ello se consagra este esquemático tercer capítulo.

—B—

FILOSOFÍA "MUNDANA" Y FILOSOFÍA "ACADÉMICA"

Ahora bien, de acuerdo con la fundamentación que del saber filosófico hemos ofrecido, es utópico todo intento de "deducir" el material mismo de la especialidad filosófica. Las *Ideas* —tal como las hemos concebido— no son previas al proceso mismo de la producción: por tanto, sería vana empresa tratar de ofrecer un diseño "a priori" de las mismas, incluso un diseño sistemático. Tan sólo es posible extraerlas del mismo proceso material e histórico que las determina.

Por este motivo, no veo otro método para nuestro asunto que la vuelta al propio contenido históricamente

dado de la Filosofía, a fin de extraer de él mismo, al menos, un núcleo de ideas cuya "explotación" constituya la tarea de la especialidad en Filosofía. En rigor, no hacemos con esto sino seguir el método denotativo, que es el común, y en última instancia, el primitivo, que utiliza todo especialista que quiere informar a otro acerca de la naturaleza de su trabajo. Cuando visitamos el taller de un óptico, quedamos inmediatamente informados de que su tarea consiste en tratar con lentes, microscopios o cámaras fotográficas, aunque todavía no poseemos un concepto claro y distinto de este oficio. El "taller" de un geómetra contiene triángulos, cosenos y razones dobles. Cuando un físico quiere decirnos qué sea la Física como oficio —es decir, renunciando a las dificultades teóricas de una definición en forma—, responderá con Eddington: "Física es lo que se contiene en el *Handbuch der Physik*". Lo que tratamos de hacer aquí es presentar los instrumentos del taller filosófico, instrumentos que hemos llamado, en general, *Ideas,* y que sólo falta por tanto, ahora, especificar (50).

---

(50) El hecho de que atribuyamos a la Filosofía una *temática* peculiar, no debe confundirse con la tesis según la cual a la Filosofía le correspondería alguna región de "objetos" para su explotación en exclusiva —v. gr.: el Espíritu, el Subconsciente, o las nebulosas transgalácticas—. Es imposible atribuirle ninguna región de objeto a la Filosofía, pero no ya porque no le interese ninguna, sino porque le interesan todas. Por tanto, la Filosofía se diferenciará por el "objeto formal", como decían los antiguos, o por el "punto de vista" como dice Ferrater Mora en su magnífico libro *La Filosofía en el mundo de hoy,* p. 100 (edición española. Revista de Occidente, 1963). Pero nosotros aquí tratamos de determinar la peculiaridad de la Filosofía como oficio, basándonos no ya tanto en las peculiaridades de los objetos en cuanto estos objetos —aunque sean "objetos formales"— son aspectos de la realidad, sino basándonos en las peculiaridades de los objetos de la "esfera" o "taller" de la Filosofía. Se



Ahora bien: las ideas filosóficas ya aparecen en dos niveles diferentes, dado que también la sabiduría filosófica aparece en dos perspectivas distintas: en tanto que independiente de las disciplinas científicas —de la racionalidad científica, aunque no al margen de toda racionalidad crítica— o en tanto que dependiente de esa racionalidad, asumiéndola según el modo que hemos establecido. Esta doble presentación de la Filosofía tiene un paralelo en nuestra cultura, en la casi totalidad de las especialidades, dadas en la división del trabajo social, lo que es fácilmente explicable, teniendo en cuenta la influencia ilimitada que la racionalidad científica ha ejercido en la configuración de nuestra cultura. También en la Medicina podemos distinguir una medicina popular, casi "espontánea" —aunque esta espontaneidad es puramente relativa por cuanto se reduce a un conjunto de patrones culturales recibidos tradicionalmente—, y una

---

trata simplemente de *reducir* la cuestión de la diferencia entre la Filosofía y las Ciencias —y las demás especialidades—, desplazándola del plano *ontológico* —en el que se sitúa incluso Ferrater— al plano *tecnológico,* del plano, en el cual los objetos aparecen como "figuras del mundo", al plano en el que los objetos aparecen como "figuras de una práxis especializada" —como *filosofemas*—. La Filosofía es un punto de vista concebido. Pero este punto de vista, si efectivamente es característico, tiene que manifestarse en "productos también característicos". Supongamos, por absurdo, que el punto de vista filosófico se concretase en *teoremas* geométricos —no en *filosofemas*—, entonces la Filosofía se reduciría a Geometría. Por el contrario, si no se reduce a Geometría, ni a ninguna otra especialidad es porque tiene sus *objetos* propios, en el sentido dicho. Cuando aquí hablamos de las Ideas, queremos movernos en el plano tecnológico, no en el ontológico. La gran fuerza que late en las caracterizaciones que de la Filosofía ofrecen los filósofos "lingüístas" británicos, reside, si no me equivoco, en el hecho de moverse en el plano tecnológico, aun cuando por otras razones las perspectivas de esta filosofía lingüística no nos parezcan siempre adecuadas.

medicina profesional, académica. Sería absurdo identificar a la "medicina popular" como un conjunto de errores, frente a la medicina académica como conjunto de aciertos. A veces ocurre lo contrario, sin que esto invalide en absoluto la necesidad de los especialistas en Medicina. Otro tanto habría que decir de la Filosofía. Podemos adoptar aquí, a estos efectos, la distinción kantiana entre una Filosofía en sentido "cósmico" y una Flosofía en sentido "escolástico". La distinción kantiana contiene entrevistos un conjunto de problemas muy ricos que necesitan análisis. Comenzaremos, para no estar atados a la letra de Kant, por traducir libremente su distinción de este modo: Filosofía en sentido *mundano* y Filosofía en sentido *académico*, de acuerdo con la orientación que hemos ido dando a estas palabras. La Filosofía en el sentido mundano no tiene, sin embargo, el alcance de una sabiduría filosófica, popular, primaria, originaria con la misma conciencia, digamos "paleolítica", en un sentido parecido al que presupondríamos en la obra de Radín *(El hombre primitivo como filósofo)*. Desde nuestras hipótesis, la Filosofía —y, por tanto, la Filosofía mundana— aparece en un cierto estadio de la evolución cultural, cuando se han diferenciado ya otros oficios y especialidades, y cuando, concretamente, ha cristalizado la "conciencia corpórea individual" (concepto que, por cierto, aparece explícitamente vinculado por Kant a su idea de una Filosofía cósmica). La Filosofía mundana podemos entenderla, sencillamente, como la Filosofía ejercitada al margen de la disciplina científica —es decir, en particular, de la disciplina científica constituyente de la propia Filosofía académica—, la cual no excluye que

ella sea la verdadera "legislación de la razón", como dice Kant, es decir, la verdadera fuente de donde manan las ideas de la razón; por lo demás, el "mundo" puede interpretarse tanto como la clase social (de suerte que la conciencia de la clase *legisla* las ideas verdaderamente filosóficas) o como una especialidad que regresa sobre sí misma, comparándose con las de su entorno, o el *pueblo,* en el sentido que Unamuno daba a esta expresión ("Sobre la filosofía española"). Según esto, la Filosofía desarrollada por los matemáticos o por los físicos en cuanto tales —es decir, elaborada en ese "instituto superfacultativo" que propone Sacristán—, sigue siendo Filosofía mundana. Pero también será Filosofía mundana la producida en nuestra sociedad al margen de la disciplina científica directa, pongamos por caso, por un club de trabajadores, o por una organización política. Siempre hay, por cierto, una nostalgia "populista", ligada con el anarquismo, que propende a mirar con recelo a toda actividad que "profesionaliza" una función mundana: es la misma enemistad del místico contra el sacerdote, es decir, contra el especialista religioso —"¿cómo (preguntaba Eustacio) atreverse a encerrar a Dios, que es ubicuo, en los templos?"—, o a la enemistad del anarquista contra los profesionales de la política —que llama "burócratas"—, o la de los cínicos contra los médicos —porque cada cual debe ser el médico de sí mismo—. Encuentro una cierta afinidad entre la postura de Sacristán ante la Filosofía y la que Eustacio mantenía ante la vida religiosa: si la Filosofía está disuelta por todas partes, si es, por sí decir, "ubicua", ¿cómo atreverse a encerrarla en una especialidad? Pero el Concilio de

Cangras vino a responder a Eustacio: "No encerramos a Dios en el templo, sino a los fieles". Diremos aquí: no pretendemos encerrar la Filosofía en la Academia, para que ésta monopolice la sabiduría filosófica, sino a sus cultivadores. Con palabras de Kant: el filósofo académico es el "artista de la razón", no su legislador. Puede incluso concebirse que todas las ideas filosóficas (ser "idola theatri") proceden del "mundo". No por ello pierde importancia la Filosofía académica, como tampoco pierde importancia la Sociología científica por el hecho de que su materia de estudio sea dada por la vida social misma (51). Precisamente es esta procedencia "munda-

---

(51) No podemos estar de acuerdo con Revel, quien exagera el "mundanismo" hasta el extremo de negar la técnica misma del vocabulario filosófico académico. Así, cuando dice: "... no se da un ejemplo que permita poner en evidencia una diferencia real entre la reflexión moral "ordinaria" y el pensamiento denominado filosófico" (*Pourquoi des philosophes,* cap. I). Es tan ambigua la distinción, en el plano moral, de aquello que es mundano (en un momento dado, pero que históricamente puede ser efecto, al menos en parte, de la Academia) y de lo que es académico, que la observación de Revel es por completo inoperante, es un simple grito, como casi todos los de su pintoresco libro. (Véase el *Traité de l'argumentation,* en dos tomos, de PERELMAN y OLBRECHTS-Tyteca, París, 1958.) En todo caso, esta proximidad entre las *Ideas académicas* y las *Ideas mundanas,* lejos de representar una debilidad de la Filosofía académica constituye la mejor garantía de su fortaleza. En su virtud, las "Ideas de los filósofos" no podrían ser consideradas por el público tanto como "opiniones privadas" de especialistas, cuanto como formulaciones de la estructura de las propias opiniones o de las opuestas y, por consiguiente, como el mismo sistema de opciones entre las cuales es preciso elegir. Todo el mundo de la sociedad industrial tiene, por ejemplo, opiniones ("mundanas") sobre la educación — se critican los planes de estudio vigentes, se proponen reformas, Las grandes *Ideas* sobre la educación que aparecen cristalizadas en torno a los nombres de Rousseau, Herbart, Dewey o Makarenko dejaran de ser, entonces, tema de un mero conocimiento

na" de la Filosofía académica la que confiere su profundidad, ya que por esto el análisis filosófico se constituye en un verdadero análisis de la conciencia social en proceso. Pero tampoco se infiere que el análisis académico

---

"histórico" de las "opiniones privadas" de estos pensadores — como habría que deducir de la exposición de Sacristán — y, por tanto, ajenas a nosotros, cuanto *opciones* entre las cuales es preciso elegir. Y sólo eligiendo, por tanto, reflexionando, podemos advertir el significado de nuestras propias "opiniones mundanas", y, eventualmente, rectificarlas. La Filosofía académica ejerce de este modo la función de un *Psicoanálisis lógico* de la conciencia mundana, dentro de la consigna socrática del *Conócete a ti mismo,* cuando este *sí mismo* es algo más que un reducto psicológico, es una conciencia lógica y moral más que una conciencia psicológica. En general, los sistemas filosóficos *clásicos* representarían, desde este punto de vista, para la conciencia *mundana,* no tanto la exposición de esotéricas doctrinas sobre temas reservados a especialistas, y de un interés meramente técnico, cuanto la sistematización de nuestros propios esquemas de opiniones, recortados sobre los esquemas de quienes piensan de otro modo. El sistema de las mónadas, de Leibniz, por ejemplo, no se reduciría a una extravagante teoría barroca sobre el mundo, provista de un interés meramente arqueológico para quienes se consumen en la "contemplación de la historia artesanal de su oficio", sino que conservaría una impresionante actualidad como formulación transcendental del proceder de todo aquel que propone a entender cualquier materia "monadísticamente" — el mendelista, frente al lamarckista; el "analista del Destino", en el sentido de Szondi, frente al reflexólogo, en el sentido de Eysenck; el psicólogo del desarrollo al estilo de Gesell, frente a quien se asimila a las ideas de Kurt Lewin; quien sobrevalora la importancia de la herencia, frente a quien pone el acento sobre la educación. Así entendidas, las *mónadas* de Leibniz designan, más que entes reales, modelos de conductas "mentales", modos de considerar el material de la experiencia, *Ideas* configuradoras de nuestros propios pensamientos — Ideas transcendentales, en un sentido próximo al de Kant. La teoría de las mónadas de Leibniz, que es una doctrina arcaica desde un punto de vista metafísico, resulta ser acaso una teoría actual desde un punto de vista transcendental. Por tanto, una referencia inexcusable para la propia descripción de nuestra conciencia presente.

de las ideas filosóficas mundanas debe ser inoperante y funcione como mero epifenómeno, aunque aquí no podemos estudiar los mecanismos sociales y psicológicos de esta influencia. En todo caso, supongamos que ese instituto que propugna Sacristán tuviese una vida intensa: sus trabajos serían codificados en exposiciones más o menos provisionales —pero, al menos, con algunos años de vigencia— y, después, divulgadas y publicadas. Ya tendríamos otra vez reinventada la "especialidad de Filosofía", que ahora tendría el aspecto de una institución pedagógica, orientada a extender las doctrinas procedentes de esos centros de investigación filosófica, de filosofía "mundana", aunque en un sentido que comporta una restricción completamente arbitraria. En ningún caso, el instituto propugnado por Sacristán excluye la "especialidad en Filosofía", sino que más bien la incluye.

—C—

LAS "IDEAS", OBJETOS DEL "TALLER" FILOSÓFICO

La Filosofía académica tiene, pues, como tarea profesional la explotación de una "symploké" cristalizada en un conjunto concreto de *Ideas* que han ido decantándose en el proceso histórico mismo de la producción, que han sido "arrojadas", por así decir, en el curso mismo de este proceso: estas Ideas no son eternas, ni siquiera inmortales. De hecho, algunas de estas Ideas se han desintegrado y, por tanto, no constituyen hoy temas propios

de la Filosofía académica —pongamos como ejemplos discutibles: la idea de acto puro ("Dios ha muerto"), la de átomo—, pero, en todo caso, su desintegración ha determinado la constitución de las Ideas presentes, que no serían comprensibles sin aquéllas, que las contiene, por así decir, en su propia esencia histórica. De aquí la interna exigencia en el "taller" de la Filosofía académica, de la Historia de la Filosofía. No es ésta una "historia artesanal" consumida en la contemplación de sus glorias pasadas, como sugiere Sacristán, sino que es la ejecución del programa de la "*Fenomenología del espíritu*", como análisis regresivo, histórico, digamos "embriológico", de la propia conciencia filosófica actual.

Sin embargo, un tema siempre abierto a la consideración de los filósofos —aunque aquí necesitan la colaboración de los filólogos— para medir las transformaciones de los materiales mismos del taller filosófico, es la determinación de las Ideas que el propio Platón nos ofreció, en tanto que aparecen transformadas en la historia académica posterior. Las cinco ideas supremas (μεγιστον ειδως) del *Sofista* siguen acaso estando vivas para quienes definen la Dialéctica como "ciencia del movimiento". (En *El Sofista,* estas ideas son: el movimiento — κινησις —, reposo — στασις —, el ser — ὄν —, lo mismo — ταυτον — y lo otro — ἕτερον —. Estas dos últimas ideas, p. ej., están sin duda presentes en toda la problemática dialéctica contemporánea sobre la enajenación.) Pero la cuestión, "¿cuáles son las Ideas actuales, las Ideas del taller filosófico?", sólo puede responderse a partir de una encuesta. Aquí sólo ofrezco una lista a título de referencia: la Idea de Tiempo, la Idea de Li-

bertad, la Idea de Historia, la Idea de Enajenación, la Idea de Estructura, la Idea de Evolución, la Idea de Individuo, la Idea de Identidad, la Idea de Lenguaje, la Idea de Posibilidad, la Idea de Probabilidad, la Idea de Ciencia, la Idea de Materia, la Idea de Inercia, la Idea de Universo, la Idea de Substancia, la Idea de Justicia, la Idea de Causa... ¿Es posible ofrecer alguna característica común a todas estas Ideas con las cuales trabajan los filósofos? Ante todo, una característica negativa: *las Ideas "filosóficas" no son Ideas generales;* en cuyo caso, la Filosofía podría quedar definida, dentro del espíritu del positivismo clásico (Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo,* § 59), como una "especialidad en Ideas generales". En efecto, el hecho de que las Ideas sean comunes, no significa el que sean generales —pueden ser comunes en un sentido distinto al de la generalidad porfiriona; pueden ser comunes sólo a algunas categorías, no a todas—. En la enumeración que antecede, hay Ideas que no son, en modo alguno, "generales" —en el sentido de la generalidad que Aristóteles atribuyó a la Idea del "Ser", "la más universal de todas"— (*Met.*, B 4, 1001 a 21): por ejemplo, la Idea de *Justicia,* o la Idea de *Probabilidad.* Incluso hay Ideas que pueden ser "objetos" de taller filosófico, tan particulares y *empíricas,* como la Idea de *Mesa,* o la Idea de *Marco* (Ortega) (52). Nuestra

---

(52) "Y en lo que se refiere a estas otras cosas que pudieran parecer bajas (dijo Parménides) como, por ejemplo, pelo, fango, basura, e incluso lo más vil e innoble, ¿te hallas en la misma perplejidad? ¿Hay o no hay razón para que reconozcamos respecto de cada una de esas cosas una idea distinta con existencia independiente de aquellos objetos con quienes mantenemos comercio? "Nada de eso —replicó Sócrates...—. "Es que todavía eres joven, Sócrates —dijo Parménides—, y la filosofía no ha tomado aún posesión de

formulación de la tarea filosófica —como "Geometría de las Ideas"— tiene vigor suficiente para incorporar la abundante producción salida de las escuelas fenomenológicas, culturalistas o de los analistas del "lenguaje cotidiano". Pero ¿no sería posible señalar alguna característica que permita formular el por qué una idea, por *humilde* que aparezca, entra a formar parte del taller filosófico? Apelar a la noción de *esencia,* como hacen los fenomenólogos, es excesivamente metafísico, y, sobre todo, constituye una respuesta verbal para nuestros efectos (¿por qué algunas significaciones son *esencias* y otras no?). La respuesta que yo podría ofrecer aquí, no es sino una aplicación de la tesis mantenida arriba (cap. I, 1) sobre "forma canónica" de los problemas filosóficos. Una *Idea,* para serlo —para tejerse en la *symploké* de las Ideas, o de las realidades—, debe ser totalizadora, en el sentido que hemos atribuido a esta expresión: que no es el sentido *metafísico,* sino *dialéctico.* (*Totalizar* no es "abrazar" el mundo, sino formular una contradicción en la cual esté comprometida la conciencia lógica total.) Si se quiere, la única Idea filosófica "general" que utilizamos es la Idea de esta contradicción dialéctica, que, por otra parte, es una Idea concreta, la de la experiencia de la praxis, del cógito.

La Filosofía —como especialidad académica con sustancialidad gnoseológica— podríamos decir que se ocupa del análisis de estas ideas y de otras análogas, en la

---

ti. Vendrá el tiempo, si no me equivoco, en que la filosofía te tendrá más firme en sus garras y entonces no despreciarás ni las cosas más humildes" (Platón: *Parménides,* ab., cap. 130 b). La discusión entre Parménides y Sócrates se mueve en el plano "ontológico": reduzcamos el texto al plano "tecnológico".

perspectiva de la "symploké". No es necesario, por tanto, que todas estas Ideas constituyan un "sistema", que estén vinculadas todas a cada una. Lo que se exige para que la Filosofía académica pueda aproximarse al ideal de una "Geometría de las Ideas", es precisamente, y ante todo, una condición negativa: que existan ciertas incompatibilidades entre estas ideas que su conjunto no tenga, por así decir, un comportamiento "blando", de suerte que cualquier composición entre ellas sea posible (en general, la condición de "coherencia semántica" en un lenguaje L, es que no todas las proposiciones formulables en él sean verdaderas). Por ello, debemos saludar como un resultado cargado de significación, el descubrimiento de cualquier sutil incompatibilidad entre Ideas, por débil que éste sea, y todavía mucho más, la constatación de cualquier conexión entre ellas, pongamos por caso, la Idea de derivar la Idea del Reposo a partir de la Idea del Movimiento, más bien que viceversa. Las Ideas, en la "symploké", no constituyen un sistema tan riguroso y rico como las ideas geométricas, pero de ello no tienen la culpa, por así decir, los propios filósofos, sino la misma naturaleza de la "symploké" de las Ideas, por tanto. la misma realidad.

La concepción de la Filosofía académica como "Geometría de las Ideas" parece la negación de la concepción de Kant, cuando contrapuso terminantemente las Matemáticas (y, en particular, la Geometría), como "conocimiento racional por construcción de conceptos" y la Filosofía, como "conocimiento racional por conceptos", previniendo a los filósofos de la tentación de revestirse

de falsos ropajes ("Die philosophische Erkenntnis ist die Vernunfterkenntnis aus Begriffen, die mathematische aus der Konstruktion der Begriffe. Einen Begriff aber konstruiren heisst: die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen". *Crítica de la Razón Pura.* Disciplina de la Razón). En conexión con esto, añade Kant que más que la Filosofía —como Geometría— es posible sólo el filosofar. En el párrafo final de la *Crítica de la Razón práctica* compara el método filosófico con el análisis de los químicos, cuando, sobre un material empírico, se proponen regresivamente la determinación de los elementos.

Ahora bien: la oposición kantiana entre Geometría y Filosofía está moldeada sobre una peculiar concepción constructiva, y un constructivismo que podríamos llamar "sustancialista", por oposición a un constructivismo "estructuralista" o funcional. Además, el constructivismo kantiano está pensado desde una perspectiva psicológico-operatoria, más que lógico-operatoria. Kant, como otros muchos (por ejemplo Weyl, en su conocida *Philosophy of Mathematics and Natural Science.* Princeton Univ. Press, 1059, § 2) analiza el proceso del conocimiento geométrico reduciéndolo a la perspectiva —legítima, por otra parte, sólo que no exclusiva— de un curso temporal de fases constructivas, en virtud de las cuales, a partir de ciertos datos podemos alcanzar otros datos distintos (sintéticamente), no contenidos en los primeros. Según lo entiendo, Kant piensa que lo esencial del conocimiento geométrico consiste en lo siguiente: Un proceso constructivo tal en el que, a partir de ciertos entes dados en un Universo lógico (por ejemplo, los dos puntos A y B de un plano, en cada uno de

los cuales se intersectan tres rectas; *a, b, c* y *a', b', c'*, respectivamente para componer la configuración del teorema de Brianchon, como dual del teorema de Pascal), podemos construir *otros* entes del Universo lógico del mismo nivel lógico que aquellos de que partíamos (en nuestro ejemplo, el punto U de intersección de las rectas que unen las intersecciones, dos a dos, de *a, b, c* y *a', b', c'*). Entendida de este modo la construcción geométrica, se comprende que Kant niegue a la Filosofía la posibilidad de construir, sino quiere recaer en la metafísica mitológica. Dados los entes A, B, C ... N del "espacio ontológico" (por ejemplo, los entes contingentes del mundo real), jamás podremos, por "construcción filosófica ", determinar un ente U (v. gr. Dios) oponible a los dados, y no contenido en ellos. Dados los antes A, B, C ... N del espacio psicológico (por ejemplo, las sensaciones, los órganos de los sentidos, y las *ideas*), jamás podremos, por construcción filosófica, determinar un ente U (tal como el "Entendimiento agente" de los escolásticos) "oponible" a los entes A, B, C ...N y no contenido en ellos.

La teoría kantiana de la construcción geométrica discrimina eficazmente la Geometría y la Metafísica y pocos se atreverían, despues de Kant, a defender la construcción filosófica en el sentido de la "metafísica mitológica", de la metafísica mitopoyética o constructora de entes nuevos, en el sentido dicho. Pero ¿acaso la noción misma de construcción racional, incluso de construcción geométrica, queda suficientemente analizada en los términos kantianos? A mi entender, en modo alguno.

La teoría kantiana de la "construcción de conceptos" depende de sus tesis peculiares sobre la conexión

entre las *Categorías* y las *intuiciones puras*, en particular del *Tiempo*, como esquema transcendental de todo proceso racional. El constructivismo de Kant es "sustancialista" —la función de sustancia estaría desempeñada, en el ejemplo anterior, por el punto U. Pero si abstraemos el Tiempo, la propia "construcción de conceptos" geométrica se nos aparecerá, más que como un proceso orientado a introducir "entes nuevos", como un engranaje o encaje estructural de relaciones entre entes ya dados (en nuestro ejemplo: el punto U del teorisma de Brianchon figurará, no tanto como un ente nuevo, en el sentido dicho, sino como una relación entre los entes dados (A, B; *a*, *b*, *c*, *a'*, *b'*, *c'*). La Filosofía, entonces, no puede ciertamente construir entes nuevos que desborden un Universo lógico, pero no por ello deja de ser constructiva; tampoco la Geometría deja de ser una construcción de conceptos, aunque ningún geómetra pueda, combinando poliedros, obtener, no ya un cierto sólido, sino un matiz del color azul.

Es en éste sentido del "Constructivismo estructural" en el que defiendo la tesis de la Filosofía como "Geometría de las Ideas". Con esto quiero subrayar más que su semejanza a nivel "sintáctico" —axiomas, reglas de deducción, teoremas...— el hecho de que la Filosofía, como la Geometría, no apoya sus evidencias en la "experiencia inductiva", sino en la "conctrucción estructural", en los ajustes e incompatibilidades de las partes de su *material*, que está previamente trabajado por la conciencia lógica. La Filosofía académica no consiste sólo en el análisis "químico" de Ideas elementales, sino que, como oficio, pretende, sobre todo, investigar los "ajustes" o incompatibilidades entre las Ideas que ha

analizado y sólo es posible si efectivamente se dan tales ajustes o incompatibilidades, es decir, si las Ideas componen un conjunto de elementos no de todo punto "blandos", si se me permite la expresión. El material de la Filosofía académica es más heterogéneo que el de la Geometría y esta circunstancia es suficiente para explicar sus diferencias, pero no para encubrir sus analogías.

—D—

SOBRE LA διαφονια τῶν δόξων

El primer tropo atribuido por Sexto Empírico a Agripa es *escéptico,* se refiere a la disparidad de los filósofos —de los filósofos académicos—. Si cada filósofo, o cada escuela filosófica, en el análisis de las Ideas comunes llega a resultados distintos, que se combaten los unos con los otros, debemos concluir que la Filosofía no es posible como actividad académica, que no nos enseña nada.

Se diría que las ciencias particulares han ido escapando poco a poco a la influencia del tropo de Agripa, pero que la Filosofía permanece enteramente bajo su jurisdicción. "No ha habido progreso en Filosofía", se dice con frecuencia. Todavía hoy subsisten las viejas querellas entre platónicos y aristotélicos, o entre atomistas y continuistas. El primer tropo de Agripa reviste hoy una forma diferencial: "mientras que los especialistas de cada ciencia particular están de acuerdo, en lo fundamental,



en los resultados de su investigación, los especialistas en Filosofía, los filósofos, pasan su vida objetándose los unos a los otros. En las ciencias particulares hay, al menos en lo fundamental, un "consensus" entre sus cultivadores. En la Filosofía no se da el "consensus". Esto es escandaloso desde el punto de vista académico. Por consiguiente, "la Filosofía no puede ser considerada como una especialidad académica".

Si retiramos, en lo posible, todo cuanto puede sonar a partidismo, yo comenzaría por reducir el tropo diferencial de Agripa a un nivel, digamos estilístico: las ciencias particulares ofrecen, por lo general, su doctrina de un modo "didascálico" —definiciones, divisiones, demostraciones—, mientras que los libros de Filosofía acostumbran a desenvolverse de un modo "polémico" o "contencioso". En general, en los libros de Matemáticas, o de Física, o de Historia, encontramos proposiciones, teoremas, informaciones, ofrecidas como admitidas por todos —y la diversidad de opiniones aparece, de vez en cuando, en los lugares aún no definitivamente roturados— (pero, en cambio, no encontramos, tras la exposición del teorema de Apolonio, la de su antítesis). En las exposiciones filosóficas aparece casi siempre la tesis propuesta polémicamente frente a las tesis contrarias, lo que aproxima el estilo filosófico académico no parece que pueda reducirse a un azar. En Platón —sobre todo en sus grandes diálogos: *Parménides, Sofista*— encontramos esta disposición polémica, que ha llegado a ser una tradición universal del estilo filosófico: recogido por la Filosofía escolástica ("sic et non") llega a la Filosofía moderna; la misma *Etica* de Spinoza, pese a su estilo geométrico,

contiene grandes porciones polémicas, sobre todo en los escolios, en donde se deposita, por cierto, acaso lo principal de la doctrina spinozista.

Reducido el tropo diferencial a su nivel estilístico, se desvanecen en gran medida sus intenciones críticas en torno a la eliminación de la Filosofía como especialidad académica. Por de pronto, si lo que llamamos Filosofía académica es un "género literario", que viene dado en estilo polémico, será preciso reconocerlo como un hecho, en vez de tratar de disimularlo, o disfrazarlo con "estilos geométricos", como si no "debiera" ser así. Parece poco probable que un oficio que tradicionalmente ha utilizado el método polémico pueda, de la noche a la mañana, abandonarlo.

Ahora bien, ¿cómo interpretar las consecuencias de estas diferencias entre el estilo de las ciencias positivas y el estilo de la Filosofía académica?

Un camino abierto para atenuar los efectos corrosivos del tropo de Agripa en su forma diferencial será, acaso, el de "defenderse atacando" (el método "tu quoque"): reconociendo el estilo polémico del pensamiento filosófico, atribuírselo también a las ciencias particulares. Pudiera observarse, por ejemplo, que también las ciencias particulares presentan el fenómeno de la "diversidad de opiniones", si bien esta diversidad se aprecia más bien diacrónicamente que sincrónicamente. Podríamos ensayar este esquema: las doctrinas filosóficas son sincrónicamente diversas, pero se mantienen doctrinalmente iguales a si mismas en el transcurso del tiempo (el idealismo, el materialismo, el monismo... se mantendrían, en lo fundamental, iguales a sí mismos en los griegos, en la época

moderna y en la contemporánea). Por el contrario, las doctrinas científicas, aunque uniformes sincrónicamente, cambian, pongamos por caso, cada cincuenta años en la Física, cada veinticinco años en la Química, etc. Este esquema, sin embargo, sólo es aproximativo: significa la inserción de las ciencias particulares en una perspectiva histórica (de la que prescinde deliberadamente, y acríticamente, con frecuencia el especialista). Por ello, la historia de la ciencia, de acuerdo con lo que dijimos en el capítulo V, es una tarea, por sí misma, más próxima a la Filosofía que a la ciencia misma, en cuanto contiene una crítica de la ciencia, y, desde luego, una designación metalingüística de la misma. Pero este esquema utiliza planos heterogéneos de comparación —diacronía, sincronía—. Siempre habría que explicar por qué se produce el "consensus" sincrónico en las ciencias, y por qué la "diafonía" es diacrónicamente uniforme. La explicación de esta diferencia reside, me parece, precisamente en el carácter abstracto de las especialidades científicas, y en el carácter concreto de la Filosofía, que, al mantenerse en posiciones mucho más "generales" de la conciencia, las hace relativamente más inmunes al movimiento de las especialidades.

Un segundo camino —muy transitado en nuestros días— para atenuar los efectos críticos del tropo diferencial, sería éste: reconocer dos tipos de pensamiento, por ejemplo, el analítico y el dialéctico, o, si se quieren utilizar los términos katianos, dos facultades intelectuales: el *entendimiento* ("Verstand") y la *razón* ("Vernunft"). El pensamiento analítico sería el propio de las ciencias especiales; el pensamiento dialéctico —eminen-

temente antinómico— sería característico de la Filosofía. Pero este esquema tampoco me parece aceptable, porque supone establecer una diferencia de principio entre un pensamiento analítico científico y otro dialéctico filosófico, excluyendo, por tanto, el pensamiento científico del método dialéctico. Ahora bien, el proceder dialéctico está tan presente en las Matemáticas o en la Física como en la Psicología. Lo que ocurre es que este segundo esquema sobreentiende una correspondencia entre el pensamiento dialéctico y el pensamiento polémico. Pero se trata de un grave error. El pensamiento no polémico puede seguir siendo igualmente dialéctico.

¿Qué podemos concluir? Lo que propongo sencillamente es la apelación a la distinción entre los objetos de las especialidades científicas y el objeto de la Filosofía académica. Si los objetos de las especialidades científicas son las esferas abstractas dadas a la conciencia trascendental, la dialéctica combinatoria aparecerá al nivel de estos objetos, pero de suerte que pueda ser compartida por todos los cintíficos de una época (sincronía); pero si el "objeto" de la Filosofía incluye a la conciencia misma, en tanto que enfrentamiento, "symploké", de las esferas contradictorias, entonces comprenderíamos que los elementos de ese nuevo objeto son, precisamente, en términos psicológicos, las "opiniones", y que la combinatoria aparece ahora como una enumeración de opiniones, y su enfrentamiento, como polémico. Según esto, el estilo polémico de la Filosofía no sería sino la forma que asume el método dialéctico cuando se aplica a un material especial, a saber, la propia conciencia objetiva trascendental, lo que no significa que ésta pueda situarse

en una zona neutral a todas las opiniones enfrentadas. El concepto de "espíritu de partido" ("Partiinost") encuentra aquí una justificación filosófica. La diferencia de opiniones —la διαφονια τῶν δόξων — representa, en la esfera de la conciencia trascendental, lo que, por ejemplo, las "diferencias de sentidos" en el espacio vectorial, o lo que, en un conjunto de elementos, las diferentes formas combinatorias compatibles con las reglas de combinación. De otro modo, la Filosofía sería polémica por la misma razón que es discursiva o combinatoria la Geometría: porque los "elementos" de la conciencia trascendental están ellos mismos en conflicto; estos elementos son, por ejemplo, las Ideas ligadas a las clases sociales, aunque no sólo a sus "conciencias" respectivas de clase. De otro modo: si la Filosofía académica asume las direcciones impuestas por la Filosofía mundana, como legisladora de la razón, como quiera que esa Filosofía se produce en sí misma según la estructura del conflicto, también la Filosofía académica deberá adoptar la forma polémica. ¿Se concluirá de aquí que la Filosofía académica no puede demostrar nada; no puede, por ejemplo, *refutar* a la otra parte? Cierto de algún modo, porque no se trata de refutaciones verbales (académicas). Pero exigir más sería tanto como exigir a la Física que derive de sus propias fórmulas algebraicas el desencadenamiento de fuerzas de la Naturaleza, por vía, digamos, "mágica". Las fórmulas físicas sólo son reglas de operación para que esas fuerzas se desencadenen, pero mediante otras fuerzas. Asimismo la Filosofía. Por ello, sólo la "realidad" puede demostrar qué Filosofía es la verdadera (Marx, tesis 2 y 8 sobre Feuerbach).

—E—

SOBRE LA DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA ACADÉMICA

Si hemos asignado a la Filosofía, en cuanto actividad desarrollada en la república de las ciencias, la misión de analizar las Ideas, y presuponemos que las Ideas están trabadas según el esquema de la "symploké", difícilmente podría aceptarse la noción de una división de la Filosofía, en disciplinas, a la manera como el todo se divide en sus partes alícuotas. Las Ideas, como hemos dicho, no componen un todo, no son un organismo en el que pueda distinguirse miembros —los criterios de esta división serían, a su vez, Ideas que ya no pertenecerían a ninguna disciplina. Desde este punto de vista, presentar la Filosofía como dividida en partes —al modo de Wolff, que es, más o menos, el modo que preside la organización burocrática de las secciones de Filosofía: Metafísica General, Teología Natural, Filosofía Natural, Antropología, Filosofía Moral, Filosofía del Lenguaje...— es una falsificación completa de la naturaleza de la Filosofía. Esta distribución burocrática de la Filosofía ofrece la engañosa apariencia de que estamos ante un saber dividido en partes, en subespecialidades, que pueden seguir siendo filosóficas (el "especialista en Moral" y el "especialista en Filosofía Natural"), en ciencias filosóficas autónomas o, por lo menos, internamente organizadas, aunque mantengan relaciones de subalternación con alguna ciencia filosófica (la Metafísica).



¿Hay que concluir, entonces, que carecen de todo sentido las distinciones tradicionales entre la Filosofía Moral, la Ontología, la Epistemología, la Antropología filosófica? ¿Qué sentido pueden conservar estas distinciones, desde la perspectiva de la Filosofía académica, como análisis de las Ideas trabadas en "symploké"?

Aunque no podemos dividir un hipotético "todo" —el "universo de las ideas"— en sus partes, puesto que esas partes no son primariamente tales, sino que están compuestas muchas veces, por así decir, por acumulación las unas al lado de las otras, sí que parece posible, en cambio, *agrupar* las Ideas según relaciones que ellas guarden (p. ej., relaciones de contradicción: la Idea de Verdad habría que vincularla a la Idea de Falsedad; la Idea de Ser, a la Idea de Nada) a algunas Ideas que se toman como referencais, según las conveniencias en cada caso. Esta "agrupación de las Ideas" daría como resultado una "estructuración de la "symploké" de las Ideas, en el sentido de que su conjunto, en lugar de presentársenos como indiferenciado, aparecerá como "polarizado" o "arracimado" en torno a algunas Ideas seleccionadas como puntos de referencia. El peligro que amenazará constantemente será el de confundir este agrupamiento con una división de tipo deductivo.

Tratamos de ofrecer a continuación un esbozo de "agrupamiento" de las Ideas que constituyen el tema de la Filosofía académica, y que se adapte, en lo posible, a las distinciones más usadas en la vida universitaria.

La primera "división" podemos basarla en la consideración de la doble relación de las Ideas a los materiales que caen bajo su campo. Las Ideas no son, en modo

alguno, sustancias, ni significan nada al margen de sus materiales —digamos: de las *categorías* cultivadas por las ciencias particulares—. (Distingamos tres grupos de categorías científicas, tres grupos por tanto de ciencias naturales: las físicas —incluyendo las Matemáticas—, las biológicas y las antropológicas.) Esto significa que las Ideas deben siempre explorarse "progresivamente", a través de sus materiales, del mismo modo que los materiales, regresivamente analizados, nos remiten a las Ideas. Es el mismo proceso dialéctico platónico en sus dos fases, digamos la misma *dirección* del pensamiento filosófico, con sus dos *sentidos* contrarios. Ahora bien, a cada uno de estos sentidos podemos hacer corresponder una primera agrupación de la Filosofía académica en *Filosofía trascendental* y *Filosofía regional*. No podemos dar a esta distinción la interpretación habitual: la Filosofía trascendental se ocupa de las ideas "más generales y comunes" —v. gr., la Idea de Ser, la Idea de Causalidad, la Idea de Verdad, la Idea de Estructura...—, mientras que la Filosofía regional se atiene a las áreas "particulares", como "Metaphysica specialis" (la Psicología racional, la Cosmología) o bien la Filosofía del Lenguaje, la Filosofía de la Historia, etc. La única interpretación compatible con nuestros presupuestos es la siguiente: la Filosofía trascendental adopta la perspectiva de las Ideas —en tanto que están ya acuñadas por una tradición, en la medida que su desarrollo nos conduce a diferentes regiones; la Filosofía regional adopta la perspectiva de esas regiones —partiendo de los criterios categoriales de las ciencias— para regresar necesariamente a las Ideas. Se trata, por lo tanto, del mismo recorrido en sentidos

opuestos, aunque estos sentidos ya darían lugar a una repartición, en el trabajo social, por ejemplo, en cátedras universitarias diferentes, cátedras por cierto afectadas constantemente por el riesgo de la reificación.

Si nos atenemos no ya a la distinción según los *sentidos* en los que pueden transitarse las Ideas, sino a la distinción según el "arracinamiento" de las mismas, del que hemos hablado, podemos destacar, entre otros muchos criterios posibles, algunas Ideas referenciales, por ejemplo —para tomar una trilogía clásica—, la Idea de Unidad (o Identidad), la Idea de Verdad y la Idea de Ser (preferimos decir la Idea de Realidad o de Materia). (¿Hasta qué punto no cabe coordinar esas tres ideas a las tres funciones del lenguaje que anteriormente hemos considerado: la unidad a la función apelativa, la realidad a la función representativa y la verdad a la función expresiva? Por supuesto, "coordinación" no significa "reducción"). Tendríamos entonces:

1.º El conjunto de las Ideas "polarizadas" en torno a la Idea de Unidad, de la Identidad —este conjunto sería el tema de la Lógica trascendental.

2.º El conjunto de Ideas que se ordenan preferentemente en torno a la Idea de Realidad —y que constituiría el "recinto" académico de la Ontología trascendental (muy próxima a la Topología).

3.º El conjunto de las Ideas que se sitúan en los alrededores de la Idea de Verdad, componiendo el campo de la Epistemología trascendental.

(La división trimembre de la Filosofía académica así obtenida se aproxima notablemente a la clásica división, de origen platónico-estoico, de la Filosofía en Lógica,

Física y Moral, si tenemos en cuenta la estrecha conexión —al menos desde una perspectiva socrática— entre la Idea de Verdad y la Idea del Bien.)

Combinando los diferentes criterios que hemos introducido, obtendríamos esta *clasificación* de las disciplinas filosóficas —de la Filosofía académica— que, en todo caso, y en virtud del circularismo dialéctico del método filosófico, tendrá siempre la estructura de una clasificación reversible, distributivamente y, por tanto, susceptible de ser entendida, esencialmente, en dos versiones diferentes:

- I. - Como Filosofía trascendental ... ...
  - A. - LOGICA ... ...
    - *a*) Física.
    - *b*) Biológica.
    - *c*) Antropológica.
  - B. - EPISTEMOLOGICA ... ...
    - *a*) Física.
    - *b*) Biológica.
    - *c*) Antropológica.
  - C. - ONTOLOGICA.
    - *a*) Física.
    - *b*) Biológica.
    - *c*) Antropológica.
- II. - Como Filosofía regional ... ...
  - *a*) Física ... ...
    - *A*) Lógica.
    - *B*) Epistemológica.
    - *C*) Ontológica.
  - *b*) Biológica ... ...
    - *A*) Lógica.
    - *B*) Epistemológica.
    - *C*) Ontológica.
  - *c*) Antropología ...
    - *A*) Lógica.
    - *B*) Epistemológica.
    - *C*) Ontológica.

—F—

Algunos argumentos sobre la conveniencia de la Filosofía como especialidad académica

La mejor demostración de que las Ideas constituyen el material propio de una especialidad académica y, por tanto, que es conveniente que esta especialidad esté instituida, es formular la siguiente pregunta: ¿qué disciplina académica, distinta de la Filosofía, podría asumir su tarea? La respuesta es la siguiente: ninguna. Y no porque estas Ideas estén "por encima" de las especialidades científicas particulares, ni siquiera porque se den en una inmanente comunidad de las ciencias, sino precisamente porque aparecen en el enfrentamiento de grupos de ceincias y, por supuesto, en el enfrentamiento con otras especialidades no científicas (técnicas, políticas, etc.). Suscribimos la pintoresca ocurrencia de Revel: "Filosofar no es reinar sobre los conocimientos del resto del género humano, como un latifundista sobre terrenos que administra negligentemente y jamás visita" (*Pourquoi des philosophes*, capítulo 2.º). Y lo que añade en el capítulo 3.º: "...a mí me parece con una evidencia estallante que, si sólo se leen libros de Filosofía, no se puede en modo alguno ser filósofo". Precisamente aquí reside el gran problema de la Filosofía académica futura: que su campo, cada vez más rico, precisamente a medida que las ciencias se desarrollan, convierte a la especialidad en Filosofía en una empresa cada vez más titánica, y problemática, cuando

la tarea recae sobre personas no preparadas para asumirla. Pero, en todo caso, la posibilidad del análisis de las Ideas queda siempre abierta, y en ningún caso corresponde a cada especialista en cuanto tal. Consideremos, por ejemplo, la Idea de *estructura*: aparece en las Matemáticas, en la Lingüística, en la Sociología, en la Biología, en la Geología... Ni el matemático, ni el lingüista, ni el biólogo, ni el geólogo puede interesarse, en cuanto tal, en el enfrentamiento de estos distintos usos de una misma Idea. Dígase lo mismo de la Idea de Tiempo, de la Idea de Causa, de la Idea de Evolución. También es cierto que cuando ejercitamos el análisis filosófico de un material dado, y regresamos por tanto de las categorías de las diversas ciencias, en modo alguno podemos suponer que estas categorías están previamente dadas a las propias ciencias, y con ello mucho menos las Ideas. Es muy probable, en todo caso, que los resultados a los que pueda llegar la Filosofía, por ejemplo, como Ontología, sean muy modestos, muy pobres: pero en ello tienen tanta culpa los filósofos como la realidad misma. En todo caso, la misma supuesta "pobreza" "ideológica" es un componente más de la realidad de la sociedad en que la Filosofía vive.

La necesidad de una especialización en Filosofía se deriva también de la misma naturaleza de su material, y se confirma por la propia experiencia histórica. Sin duda hay que citar la influencia de los grandes especialistas en ciencias particulares en el desarrollo de la Filosofía académica —Descartes, Darwin, Marx, Einstein—, pero esto sólo confirma nuestra hipótesis. Genios que han "cristalizado" Ideas nuevas, que han incoado ellos mis-

mos su análisis filosófico: pero sólo incoado, porque para desarrollarlo han tenido que consagrarse a la Filosofía como especialidad: tal es el caso de Husserl, antiguo profesor de Matemáticas; el caso de Lotze (médico), o el de Whitehead (profesor también de Matemáticas) y de otros tantos. Acerca de los argumentos que Sacristán insinúa sobre la insignificancia de la influencia de la Filosofía universitaria —sólo, dice, tuvo importancia en los tiempos de Hegel— me limitaré simplemente a decir que los ejemplos de Sacristán son totalmente insuficientes y "sectarios". Bastaría citar a Heidegger, Husserl o Bergson, y sobre todo, no se trata, al hablar de Filosofía académica, de considerarla instalada burocráticamente en un departamento universitario. Sartre no es menos filósofo académico que Heidegger, Adorno o Marcuse. Tampoco la ciencia, para serlo, ha de cultivarse en una Universidad: la mayor parte de la investigación física, biológica o matemática se desarrolla, en algunos países, en las industrias.

Como contraprueba de lo que venimos diciendo, sería preciso subrayar que, salvo contadas excepciones —las de aquellos que han conseguido precisamente una disciplina filosófica académica—, el estado en que los científicos se encuentran ante las "ideas generales" puede ser comparable, por lo menos, al que ellos —algunas veces— atribuyen a los filósofos respecto de las "ideas particulares". Es un estado de inconsciencia en ocasiones —y según las especialidades— verdaderamente asombroso: un estado, se diría, a veces infantil. Tomando esta palabra incluso en un sentido histórico: se da el caso de que la "Filosofía" elaborada por muchos cultivadores de

las Ciencias naturales —pongamos por caso: Büchner, Ostwald o Teilhard de Chardin— reproduce los esquemas más arcaicos de la metafísica presocrática, es decir, precisamente de la etapa "prefilosófica" griega, anterior a la constitución de la Filosofía académica. El padre Teilhard de Chardin, por ejemplo, produce la impresión, muchas veces, de que piensa como si Kant no hubiese existido.

Las consideraciones que estamos haciendo en defensa de la sustantividad de la Filosofía como especialidad están basadas en motivos "intrínsecos", más bien que en motivos "extrínsecos", tales como el de la "utilidad" de la Filosofía "para el progreso de las ciencias", que es la perspectiva que adopta Sacristán. Desde nuestra perspectiva, el planteamiento extrínseco es, en principio, inoportuno. "¿Qué beneficios —se pregunta— ha determinado la Filosofía en el progreso de las ciencias?" La pregunta debe ser hecha siempre, por supuesto, pero en modo alguno hay que subordinar a su respuesta "positiva" el juicio acerca de la sustantividad de la Filosofía. Supongamos que alguien pregunta: "¿qué beneficios ha comportado la Bioquímica a la Geometría proyectiva?" El interés de la Bioquímica no se mide por las aplicaciones a la Geometría proyectiva, ni el de la Filosofía por sus aplicaciones a las ciencias, porque el "campo de aplicación" de la Filosofía no es exclusivamente el conjunto de las demás ciencias. Y, sin embargo, no sería difícil señalar multitud de conexiones e influencias de la Filosofía en las ciencias: Hegel, y el darwinismo; Kant, y el relativismo, etc. En particular: la influencia catártica de la Filosofía académica ha sido mucho mayor de lo que

cabe imaginar: la Filosofía como crítica, como filtro que ha impedido obras necias o monstruosas —que, por no haberse producido, no se ven—. (Personalmente, tengo la evidencia de haber colaborado modestamente, con mi crítica académica, a que dejaran de escribirse algunas novelas y dramas teatrales, que acaso hubieran podido seguir, por otra parte, "felicísimamente su carrera".) Estos resultados, decimos, no se ven, pero quizá se trate de un efecto tan importante —la "catarsis"— como los que pueden demostrarse en orden a la colaboración en el desarrollo de un teorema. Se echa de ver esta importancia de la Filosofía académica en su labor de *ilustración* y catarsis contra las mitologías imperantes. Es muy importante advertir al respecto que, ni cada una de las ciencias particulares, ni el conjunto de las mismas, incluye una actitud de ataque a la superstición. De ordinario, las ciencias se cultivan por personas que, al mismo tiempo, comparten prácticas y creencias supersticiosas, sin que sean estorbadas por sus investigaciones científicas. La coexistencia de una ideología supersticiosa con el cultivo de las ciencias es, precisamente, una situación muy frecuente en nuestros días (véase, por ejemplo, Jordan, *La Física del siglo XX*, pág. 139 de la edición del Fondo de Cultura, o bien, *Religion without revelation*, de Julian Huxley, "passim"). La *coexistencia* es un esquema que preside la singular actitud de quien es "positivista" en su dominio particular, y que, al mismo tiempo, alimenta ideas generales, por decirlo de algún modo, neolíticas.

Pero la significación práctica principal de la Filosofía, la que justifica la conveniencia de su cultivo como institución académica, no debe buscarse, ni en su influen-

cia en las ciencias positivas, ni en las perspectivas que pueda abrir o cerrar a la novela, ni siquiera en las directrices a los programas políticos, sino, sobre todo, en la influencia directa de la Filosofía institucional en la edificación misma de la propia conciencia individual, que, a su vez, es una categoría política de primer orden en nuestra cultura. La Filosofía se nos revela así como uno de los componentes imprescindibles en la instauración de la *paideia*: tal es la herencia socrática. La Filosofía académica tiene, entonces, una función eminentemente pedagógica, pero en el sentido más profundo de esta palabra, *en el sentido en que la Pedagogía es una parte de la Política. Es imposible una educación general al margen de la disciplina filosófica.*

La Filosofía, como *paideia,* es una disciplina crítica, se sitúa precisamente en el momento en que los mecanismos de maduración y equilibrio de la conciencia individual deben comenzar a funcionar, a desprenderse de la "matriz social", que es siempre una matriz mítica. Sin duda, la acción de la Filosofía debe ir ligada a otro complejo conjunto de procesos que hacen posible la estructura misma de la conciencia individual, elemento de toda sociedad democrática. Pero, supuesta esta estructura, la Filosofía es precisamente el ejercicio crítico y coordinador de los múltiples estímulos que llegan a la conciencia, de los grandes esquemas generales. Aquí es donde no cabe en absoluto confundir la *paideia,* como educación filosófica general, crítica, con la *polimatía,* el saber enciclopédico de los ganadores de los concursos de televisión. No se trata de un saber acumulativo, sino de una disciplina crítica y regresiva. Es aquí donde la Filosofía

comienza a ser aquella "medicina del alma" que inspiró la acción filosófica de Sócrates y Platón. Desde esta perspectiva la supresión de la Filosofía como especialidad académica (incluyendo en la Academia los propios estudios del Bachillerato superior) abriría un hueco que sólo podría ser rellenado por una mitología dogmática, religiosa o política, o por una acumulación tecnocrática de conocimientos y saberes; es decir, por el adiestramiento del individuo en los valores de una sociedad de consumo, por la orientación del individuo hacia el nivel del "consumidor satisfecho". La supresión de la disciplina *filosófica en la Academia es un acto de barbarie.*

En todo caso, sería absurdo sobreentender que esta misión que asignamos específicamente a la Filosofía como *paideia,* como colaboración a la edificación de la "conciencia individual", sea algo así como una función "intimista", psicológica. Por el contrario, es una misión de altísima significación social y política; al menos, en una sociedad y en una política en la cual la producción está planeada a través de estas "válvulas" que son las conciencias individuales. Por ello, la disciplina filosófica es inexcusable en aquella que Rousseau llamaba la "edad de la razón": cuando ya se presuponen experiencias previas, cuando se trata de cristalizar las esferas, y se tiene noticia de los grandes desarrollos entre los intereses individuales y los sociales, entre los pretéritos y los presentes; en suma, en la época del "descubrimiento moral del mundo". Porque la conciencia que la Filosofía busca formar no es una conciencia psicológica, sino la conciencia del ciudadano, que sólo puede respirar en una atmósfera universal. La conciencia que la Filosofía trata de

edificar es el juicio preparado para que los individuos convivan en el conflicto social. La Filosofía mundana, en esta perspectiva, no es tanto una "doctrina" —un conjunto de tesis— cuanto un "método"; es decir, la posesión de una *disciplina* crítico-lógica por el ciudadano, disciplina que le haga capaz de plantear el sentido de las cuestiones, orientarse acerca de los *principia media,* de cada asunto, estar consciente de las propias limitaciones —por ejemplo, del tipo de informaciones necesitado en cada caso—. También es imprescindible una "experiencia intelectual" sobre las relaciones entre los grandes conjuntos de ideas, sus consecuencias tipificadas, sus implicaciones; en una palabra, lo que en términos aristotélicos podría llamarse los tópicos de la discusión. Todo ello es componente "sentido crítico"; y por supuesto, esta experiencia es solidaria de una formación histórica (de la Historia de la Filosofía). La Filosofía entonces, como *paideia,* la Filosofía académica, es una institución social.

Podrá decirse que esto es cierto, pero que cada cual ya filosofa a su manera, y que esta labor, casi filológica, es "espontáneamente" ejercitada por todos los individuos de una sociedad civilizada —Filosofía "mundana"—. Sin duda, esto es en parte verdad, pero la Filosofía académica puede ayudar a acelerar y —aunque a veces pueda equivocarse— en general está instituida para promover el proceso espontáneo hacia la Filosofía. También aquí la Filosofía académica debe seguir siendo, como en la tradición socrática y platónica, "medicina del alma".

En el proceso de la *identificación personal* —el "conócete a ti mismo socrático", entendiendo el *ti mismo* no tanto como un concepto psicológico, cuanto como un

concepto ético— la acción de la Filosofía es insustituible. Aunque fuera simplemente en la medida en que el análisis de las *Ideas* se redujera a ser algo así como una actividad secundaria, orientado a entretener y elaborar la energía excedente que resulta del choque de categorías heterogéneas, casi como una música. La actividad filosófica, aun en esta hipótesis límite, no tendría ya una influencia directa en la praxis política o económica —praxis que obedecería a sus propias leyes técnicas; pero no por ello esa labor de "ajuste" incesante de las Ideas podría ser considerada como un mero epifenómeno, desprovisto de interés político, como un "hobby" individual, como una simple corriente inducida que brilla al escaparse por las puntas; sino que, más bien, constituiría un mecanismo intercalado en el proceso mismo de identificación de la *esfera* y, en consecuencia, un mecanismo de significación política de primer orden. Desde esta perspectiva, podría decirse que el practicismo político de la Filosofía no va orientado primariamente a construir criterios globales políticos o económicos, de suerte que sólo por este servicio fuese posible *justificarla* (la Filosofía como "teoría" necesaria para la praxis, a la manera como el plano del edificio es necesario para la edificación). La significación práctico-política de la Filosofía la pondríamos, primariamente, en el punto en que ella colabora a la construcción de las mismas unidades políticas —de los sillares mismos del edificio, más que de los planos según los cuales los sillares se disponen— de las conciencias personales, en tanto que estructuras esencialmente históricas, en tanto que no son simplemente "conciencias individuales", psicológicas, sino universales, ló-

gicas. A través de esta *reducción lógica,* la Filosofía incorpora al campo de su consideración crítica a los propios políticos *prácticos,* y en el momento en que el político *práctico* decide amordazar cualquier tipo de crítica procedente de la perspectiva filosófica, se hace enemigo de la Filosofía y la refuta de la única manera que cabe refutarla: como la *refutó* Justiniano en Atenas, cuando, hacia el año 529, clausuró las escuelas filosóficas.

De lo que antecede se desprende que la cuestión de la "importancia" de la Filosofía académica no es una cuestión empírica y meramente cuantitativa. Desde un punto de vista histórico, la escasez o insignificancia cuantitativa de la Filosofía en una sociedad determinada no sólo es un argumento *contra* la función de la Filosofía, sino que también puede ser un índice en el que apoyar un juicio de valor adverso sobre esa sociedad. El número de lectores de una sociedad puede ser muy escaso, incluso nulo: por tanto, la *importancia cuantitativa* de la lectura, referida a una sociedad agrafa, puede ser muy pequeña, incluso nula. Pero esta cantidad —o, la que es equivalente, la cantidad de analfabetos— define un tipo de sociedad, y eso es todo.

—G—

Filosofía y Escatología. El concepto de una Filosofía escatológica

1. Las relaciones entre la Filosofía y la Escatología son clásicas. Si llamamos "Escatología" al proceso mismo de acabamiento de la "Humanidad histórica" —o "prehistórica", según como se interprete la "humanidad" viviente hasta la fecha— y acabamiento en el sentido de su plenitud, a sus postrimerías, que anuncian una vida nueva; acabamiento de las postreras calamidades de la Humanidad o, por lo menos, las de su porción considerada por el escatólogo como más significativa —la "decadencia de Occidente", su estado crepuscular en tanto que anuncia la aurora de un mediodía radiante, como profetiza el Trakl de Heidegger—, entonces la Filosofía ha tenido mucho que ver con la Escatología. Tanto porque la Filosofía se ha considerado como una técnica para alcanzar esta plenitud —a veces también se han considerado como un estorbo: *eadem rationes sunt contrariorum*— cuanto porque la plenitud escatológica de la Humanidad es interpretada comúnmente como final de la propia Filosofía. Cuando hablamos de *Filosofía escatológica* queremos referirnos no sólo a una filosofía que prevé las postrimerías de la Humanidad, sino también a una Filosofía que, al prever estas postrimerías de ple-

nitud, conoce sus propias postrimerías, el *quiliasmo filosófico* (53).

La Filosofía de la plenitud escatológica es el final escatológico de la Filosofía. La Filosofía habrá sido un puente necesario, una escala imprescindible: pero al fiinal, resulta superflua, porque su servicio ha acabado, como acaba el servicio de una escalera que se arroja una vez que estamos "arriba".

Es cierto que los modelos escatológicos son muy heterogéneos —desde la αποκαταστασις παντων, la reconciliación de todos los hombres entre sí y con la Deidad, tras el fuego purificador, hasta la "revolución total"; la reconciliación de todos los hombres entre sí y con la naturaleza, tras la lucha final— y ello complica extraordinariamente las relaciones entre Filosofía y Escatología. Pero es imprescindible tocar aquí la cuestión, porque la noción misma de Filosofía plantea el problema mismo de los límites de la Filosofía como especialidad académica. Dicho directamente: aquí, en este libro, no suscitamos la cuestión de la "Filosofía escatológica" porque estamos, por así decirlo, especialmente interesados en la Idea de Escatología —hay escatologías puramente mitológicas, apocalípticas, que no tienen directamente que ver con la Filosofía—, sino porque estamos interesados en analizar la Idea de Filosofía como institución, que requiere, por tanto, de un *material recurrente*. Y, para decirlo con nuestras palabras, la Escatología

---

(53) El concepto de una "Filosofía escatológica" que estamos exponiendo, puede ponerse en conexión con el concepto kantiano de *quiliasmo* filosófico, que desarrolla en Idea una historia Universal desde el punto de vista cosmopolita (Octavo Principio), aunque en Kant el concepto toma una dirección diferente.

parece que se presenta como la definitiva limitación de recurrencia del material filosófico, como el paso al límite de un proceso recursivo que, en el límite, deja de serlo.

Sin embargo, creo que las relaciones entre Filosofía y Escatología son extremadamente sencillas y claras: y esta sencillez y claridad no deja de ser sorprendente cuando estamos inmersos en la enmarañada trama de determinaciones que pueden ser consideradas desde la perspectiva de estas relaciones. Mi propósito aquí es contribuir a aclarar estas relaciones, presentando el campo en el que verdaderamente respiran, y estudiando, después, la conexión de este campo con quienes nos emplazamos fuera del mismo.

2. La tesis principal que propongo al respecto es la siguiente:

"El campo de las relaciones clásicas entre la Filosofía y la Escatología es un campo de conceptos metafísicos."

Entiendo aquí por conceptos metafísicos (de acuerdo con la *Nota terminológica* de la introducción) aquellos conceptos que se terminan en objetos inmóviles, idénticos a sí mismos, no contradictorios, por consiguiente, objetos que desempeñan la función de sustancias, objetos absolutos. La sustantividad de estos conceptos —desde un punto de vista dialéctico— aparece ligada al carácter abstracto que estos objetos han adquirido al ser desconectados de la "symploké". Esto es tanto como afirmar que, tras la conciencia metafísica, hay que suponer operando potentes mecanismos de bloqueo de circuitos y relaciones de los objetos en la "symploké": mecanismos de bloqueo que pertenecen, a su vez, a una conciencia interesada, individual y social.

La conciencia metafísica —la conciencia que se mueve en un campo sembrado de objetos metafísicos— no es sólo, por tanto, un episodio individual, una inadvertencia, un error por desatención a relaciones que se tiene "ante la vista": es un episodio de la "Fenomenología del espíritu".

Ahora bien: los conceptos metafísicos que están a la base de estas relaciones clásicas entre Filosofía y Escatología, lo son reduplicativamente —por decirlo así, en segunda potencia—. No se trata ahora de pensar algún objeto "particular" —el Sol, Mercurio o Júpiter— con conceptos metafísicos, es decir, como si fueran sustancias, esferas eternas e inmóviles (Aristóteles, *Met.*, libro 12). Se trata de pensar ciertos objetos "privilegiados", tales como "Hombre", "Ser", "Naturaleza", "Saber", con estos conceptos metafísicos. De este modo es como queda instaurado, si nuestro análisis es correcto, el campo de las relaciones "clásicas" entre Filosofía y Escatología.

3. La Idea de Filosofía escatológica, resultante en este campo metafísico de objetos, acaso puede reducirse a los siguientes componentes:

A) El concepto de un "saber absoluto". El "saber absoluto" es un concepto típicamente metafísico en el sentido dicho. El saber absoluto se construye siempre con referencia a un *ser absoluto* y, más o menos, esta referencia tiene también el aspecto absoluto de una identidad: *el saber absoluto es la identidad con el ser absoluto* (Bergson, *Introduction à la Métaphisique,* en "Revue de Métaphisique", 1903, pág. 4, incluso venía a entender por "metafísica" precisamente esa "intuición" que nos depara absolutamente la posesión de una realidad). Bien sea porque el saber absoluto se "reabsorbe"

en el ser absoluto — τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι "una y la misma cosa es ser y pensar", de Parménides— bien sea porque el ser absoluto se realiza en el propio saber absoluto —"Diese letze Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt, und dadurch seinem Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wisen; es ist der sich in Geistesgestalt, wissende Geist oder das *begreifende Wisen*"— (Hegel, *Phä. d. G.*, VIII, pág. 556 de Meiner). Lo verdaderamente significativo, desde nuestro punto de vista, es que el *ser absoluto* debe comprometer, de algún modo, el ser del hombre.

Por lo demás, el ser absoluto correspondiente al saber absoluto, puede, en su ἐπιστροφή, presentarse bajo diversos aspectos, según las determinaciones sociales e históricas de quien está forjando el concepto metafísico: puede tener el aspecto de una persona, como en San Agustín, o el aspecto impersonal de un astro radiante, de una "bola de Fourier", como en los neoplatónicos, o el aspecto de un magna oscuro y viviente, como en Büchner, y hasta un aspecto mucho más sombrío, negativo, como negación de toda relación, voluntad pura, la nada absoluta, como en Schopenahuer o Heidegger.

B) El concepto de Filosofía es presentado como un concepto que, en todo caso, debe ser forjado por referencia al concepto de un *saber absoluto*: la Filosofía es un saber "radical", un saber que sólo puede ser mensurado por la única rasante del saber absoluto. Con esto, la Filosofía adquiere, desde luego, un sentido *soteriológico*.

C) La Filosofía "histórica" —la Filosofía temporal, la de Platón y Descartes— será simplemente la *privación* de este saber absoluto. Por tanto, un saber —el filosófico— definido por no ser un saber absoluto, pero por ordenarse a serlo. Como tal privación —la privación es una negación dialéctica— la Filosofía aparece como ignorancia (*docta ignorantia*. En el *banquete* platónico, sólo el hombre, porque no es sabio, filosofa: los dioses, no). La Filosofía no es sabiduría, sino ignorancia: pero no incualificada, sino *amante de la sabiduría*. Como tal privación, la Filosofía incluye un estado de *enajenación* —es decir, la Filosofía es, por de pronto, una forma de la conciencia enajenada, secularización acaso de la enajenación religiosa—, pero está orientada a la cancelación de la enajenación.

4. El argumento que nos conduce ahora al núcleo de lo que llamamos "Filosofía escatológica" se nos presenta con una extremada sencillez: la Filosofía, como privación del saber absoluto, no puede menos de trabajar por su propia destrucción, por su propia negación como ignorancia o enajenación. Mas, como la propia Filosofía había sido ya concebida en sí misma como una negación (en cuanto que es ignorancia —privación de sabiduría— o enajenación —privación de plenitud—), su propia negación, como negación de la negación, nos deparará el saber y la plenitud. Ahora bien, como quiera que la negación de esta enajenación (o ignorancia), en tanto nos confiere el acceso a la sabiduría absoluta, es un proceso ontológico —es decir, no un proceso "mental", en cuanto opuesto al "ser"; ver punto A)—, la concelación de la Filosofía va también vinculada al proceso escatológico del ser histórico (o prehistórico) huma-

no, mediante su transfiguración en ser absoluto, en superhombre.

5. Los múltiples modelos de este ser absoluto escatológico que han ido apareciendo a lo largo de la Historia del ser "enajenado" son muy heterogéneos en cuanto a su diseño, pero podemos arriesgarnos a esbozar una taxonomía de los mismos. Distinguiremos tres tipos generales, de los cuales dos ocupan los lugares extremos y el tercero un lugar intermedio.

a) *Modelos trascendentes.* El Ser absoluto está "más allá" del ser temporal e histórico —"Oh, hermano mayor de la Madre que estás más allá del horizonte de las focas", dice una tradición esquimal del Padre Nuestro— es Dios trascendente, el Ser. La identificación con el Ser absoluto supone el abandono "de la Tierra". Lo *terreno* carece de interés (Plotino: "Los asesinatos, las matanzas, el asalto y saqueo de las ciudades... Todo ello debemos considerarlo con los mismos ojos con que en el teatro vemos los cambios de escenas, las mudanzas de los personajes, los llantos y gritos de los actores", en *Enneada* 2 II, logos 9).

La identificación con el ser absoluto adquiere la forma de una ἐπιστροφή, es un proceso ontológico que supone, por supuesto, el fin de la Filosofía: todo, incluso el discurso y el concepto, es decir, la Filosofía, debe ser suprimido: " ἄφελε πάντα " (Plotino V, 3, 17). En la "Filosofía escolástica —no nos referimos siquiera a la Teología escolástica o mística— encontramos abundantes vestigios de esta concepción escatológica de la Filosofía: en la *consumatio* o *reductio* de las criaturas hacia su causa, en la visión beatífica. Pero no procede en este

lugar desarrollar más el tema (Maritain, en *Los grados del saber,* ofrece material abundante).

b) *Modelos inmanentes,* "fieles a la tierra", para usar la expresión de Nietzsche. El *ser absoluto* —para el hombre— está "en la Tierra", "más acá del horizonte de las focas". El ser absoluto inmanente se le depara al hombre, unas veces por vía individual, otras veces colectivamente. El modelo individual no excluye el esquema de "varios individuos conjuntamente", cooperativamente o, simplemente, en "comunidad monacal", en *comunidad de solitarios,* como pretendían serlo los padres del Yermo, de quienes nos habla Paladio. Un ejemplo más próximo y más adaptado podría ser los "Jóvenes hegelianos" del Berlín de los años 1840: "Replegados sobre sí mismos y cada vez más inclinados a creer que encarnaban el Espíritu absoluto, la Conciencia universal, consideraban ahora el pueblo, a la "masa", como un obstáculo para el desarrollo del espíritu" (A. Cornu, en su libro sobre Marx y Engels, en el que ofrece una sucinta e inteligente exposición de las relaciones de Marx y los jóvenes hegelianos). En realidad, Hegel había conducido a la Filosofía hacia esta meta escatológica. Al proponerse la meta de que la Filosofía deja de ser amor por el saber, para llegar a ser saber real ("dem Ziele, ihrem Namen der *Liebe* zum *Wissem* ablegen zu können und *wirkliches Wissem* zu sein". *Phä. d. G.*, Vorrede), y al juzgar que esta meta ha sido conseguida, *dada la naturaleza absoluta de este saber* (no cabe, pues, paridad con el saber científico-particular), Hegel —pese a haber instaurado el punto de vista histórico-dialéctico— ha restaurado el punto de vista metafísico-escatológico, si bien en una modalidad *sui generis*: sin necesidad de apelar

a un "Ser absoluto" distinto del "Saber absoluto" mismo. Con esto Hegel ha realizado la más completa "inmanentización del Saber absoluto de Aristóteles (νόησις νοήσεως) y, en consecuencia, podría decirse que Hegel ha llevado a la *Filosofía a su máximo estadio de enajenación:* el "intelectualismo". Salvo el caso de que esta "escatología filosófica" de tipo hegeliano —la de los jóvenes hegelianos— herencia, por otra parte, de la tradición neoplatónica-cristiana, y que sólo en determinadas condiciones políticas podía ser amparada, los demás modelos escatológicos de Filosofía se inclinan hacia un "ser absoluto" que no se deja reducir a la "vida intelectual".

Ante todo, creo que debemos citar —para comenzar la exposición de otros modelos inmanentes no hegelianos— a Epicuro, por paradójica que la cita pueda parecer a algunos. Epicuro, en efecto, señala un límite "escatológico" a la Filosofía cuando, una vez eliminadas las teorías erróneas que inducen a falsos terrores, descubre la identificación de la sabiduría con el placer, como ausencia del dolor (απονια), la finitud placentera de una pequeña comunidad (*Sentencias vaticanas,* 28, 34, etc.). En algún sentido me parece que puede describirse la significación del epicuerísmo diciendo que él ha encontrado —la sustancia irreductible como un "par-sí" y "en-sí"— en la "esfera", como vida individual finita, limitada por la muerte, cuando la Filosofía ha sabido transformarse en *eudemonía.* (En el hedonismo, la intersección entre el concepto de un ser absoluto intemporal y el concepto de un ser histórico, tendría lugar en el *instante* placentero: "Un minuto de felicidad —podría decirse— vale la condenación eterna".)

El *ser absoluto* de Epicuro, en cuanto esencialmente

finito, está próximo al nihilismo —al pirronismo como nihilismo, que también cancela "escatológicamente" la Filosofía como enajenación: creer que se sabe algo, cuando, en verdad, nada se sabe. Esta aproximación del epicureísmo al nihilismo nos da motivo para sospechar hasta qué punto no es posible hablar de la aproximación recíproca— de ese pirronismo orlado de epicureísmo del que nos da testimonio, dentro de la Filosofía analítica, Arne Naess (ver su artículo, lleno de interés, *Psychological and social aspects of phyrrhonian scepticism*, en *Inquiry*, Universidad de Oslo, 1966, n.º 4). En el límite del nihilismo, sin embargo, habría que poner la Filosofía "escatológica" de la angustia, en tanto que proceso ontológico que supone la cancelación de la Filosofía conceptual. Es cierto que la *Nada* anda en los extremos del *Ser absoluto*, que utilizamos como referencia para definir la Filosofía escatológica; pero constituye, diríamos, su contrafigura, cuanto al contenido, sin que por ello deje de ser formalmente —esta Nada anonadante— un concepto metafísico.

Si nos alejamos de los modelos escatológicos inmanentes próximos al nihilismo, y vamos remontando por los modelos epicúreos, nos encontraríamos con una variada gama de ejemplares. Citaré simplemente las posiciones psicológicas-biologizantes tipo Lancelot Law White (*The next development in Man*, 1961) y, sobre todo, el llamado "freudomarxismo". En W. Reich podríamos encontrar abundantes componentes escatológicos, pero también, aunque con un vuelo mucho mayor, en Marcuse. Estamos ante una suerte de hedonismo-roussoniano: "Le Chant d'Orphée pacifie ce monde animal, réconcilie le lion avez l'agneau, et le lion avec l'homme. Le

monde de la nature est le monde de l'oppresion, de la cruauté et de la souffrance, comme le monde humaine; comme lui il attend sa libération. Cette libération est l'oeuvre d'Eros" ("*Eros et Civilisation*", Deuxième Partie, VIII, pág. 147-48 de la ed. francesa Les Editions de Minuit, 1963). Marcuse, ciertamente, como Heidegger, no suele formular sus opiniones *escatológicas* directamente, sino a través de poetas —Valery, Rilke o bien Hölderlin, Trakl—. Se diría que el "pudor académico" por la metafísica desaforada queda salvado a costa de convertir a los poetas en una suerte de profetas.

En cuanto a modelos escatológicos inmanentes, según el tipo explícitamente social, habría que citar ciertas posiciones del nazismo y otras muchas del "comunismo", en el sentido de Lefebvre. Estamos ante modelos escatológicos típicos: la Filosofía es considerada tan sólo como propia del *status viatoris,* es decir, interesa en tanto conduce a una situación "ontológica" de índole social: el "Nostros" de Künkel, el "Hombre total" o el "Comunismo" de Bogdanov o de Lefebvre. La Filosofía se concibe a sí misma como un estado de enajenación que —como la *ignorancia* de *El Banquete*— tiende a negarse a sí misma, para dar paso a una situación ontológica que, por sí misma, se considera como la misma realización de la Filosofía. Lefebvre incluso propone la sustitución de la palabra "filosofía" por la palabra "comunismo" (véanse los textos citados en la introducción de este libro).

c) Por último, habría que citar ciertas posiciones, inequívocamente escatológicas —en el sentido que damos a esta palabra— y que propiamente no pueden clasificarse entre las trascendentales-religiosas, ni entre las in-

manentes-naturalista, puesto que el *saber absoluto* al que apelan aparece vinculado a un *ser absoluto* que, si bien es de índole inmanente —*Natura naturans*, el *Sho* del budismo Zen—, aparece descrito con terminología religiosa. Es la *Philosophia perennis* de A. Huxley, la identidad con el absoluto conseguida por medio de técnicas teúrgicas, gimnásticas o farmacológicas —la L.S.D. y afines.

6. La principal consecuencia que espero se derive de la mera presentación del concepto "Filosofía escatológica", a través de algunos de sus modelos —por esquemática que haya sido esta presentación— es la siguiente: rectificar la idea, tan frecuentemente utilizada como arma polémica, que atribuye a un modelo determinado —el *comunismo* tipo Lefebvre, que pretende apoyarse en algunos textos "célebres" de Marx y de Engels— el monopolio de esta cancelación de la Filosofía, o, a lo sumo, la extiende a ciertos socialismos utópicos, entre los cuales considera incluido, desde luego, el comunismo, *in genere* (así lo hace Thomas Molnar en su artículo "gelatinoso" que ya hemos citado). Con esto se olvida que la "Filosofía escatológica" —la negación de la Filosofía desde la Filosofía—, lejos de ser una consecuencia directa del "socialismo ateo" utópico, es, sobre todo, un esquema metafísico cuyos primeros modelos hay que buscarlos en la conciencia individualista —digamos, antisocialista, tipo Plotino— o en la conciencia religiosa (tipo San Agustín o San Pedro Damián, ambos santos de la Iglesia romana), es decir, antiatea.

El concepto de "Filosofía escatológica" —como Filosofía metafísica— nos permite, en resolución, liberar al socialismo de la responsabilidad exclusiva de una

"filosofía escatológica". Y puesto que esta Filosofía la encontramos copiosamente verificada en modelos religiosos y/o individualista; estamos autorizados a sospechar si la orientación escatológica de ciertas especulaciones socialistas es debida no ya a sus componentes específicamente socialistas —o marxistas, más en concreto—, sino a otras causas, que aquí no podemos analizar.

7. El concepto de una "Filosofía en sentido escatológico" presenta problemas en un doble plano:

a) Un plano "interno". Aun concedido, a efectos de la discusión, el concepto de un "saber absoluto", de un "saber metafísico", ¿por qué elegir determinado modelo —la intuición mística, la intuición farmacológica, el "comunismo", la "orgía-latria"— como constitutivo del "saber absoluto"? Cuando el modelo de este "saber absoluto" se sitúa en una prudente lejanía —"en el año 2000", en la "Segunda venida"—, la cuestión es distinta, porque, hasta esa fecha indeterminada, la Filosofía tiene vida, tiene material propio. Pero cuando se sitúa el modelo en el mismo presente —el nazismo, el "comunismo" de un militante que, por paradoja, ha sido expulsado del partido, el "Ejército de Salvación"— la pregunta principal es ésta: "¿Qué tiene que ver este modelo con la "superación de la Filosofía", con su "realización"? ¿Porqué no también considera a estos modelos como la "realización" de la Geometría proyectiva?"

b) Un plano "externo". Desde aquí, cuestionamos la misma estructura metafísica de los conceptos de *saber absoluto* y de *ser absoluto*. Un saber absoluto es un concepto límite que, sin duda, debe considerarse como un producto de la propia especulación filosófica. Pero esto no significa que este concepto límite sea aceptable como

concepto positivo. Es un límite que puede ser considerado como negativo en sí mismo —como negación del saber efectivo, siempre relativo— y, por tanto, criticado en tanto que saber absoluto. En esta hipótesis lo que impugnamos es que se defina a la Filosofía como un saber que tiene como arquetipo el saber absoluto y, por tanto, un saber que trabaja en su autodestrucción. Esta *paradoja del saber escatológico* no es sino el resultado de un tosco mecanismo pseudodialéctico. Lo hemos formulado ya. "Puesto que la Filosofía es un no saber, tiende al saber, tiende a negarse a sí misma, es la negación de la negación". Ahora bien: si el saber absoluto es el que consideramos precisamente como una negación —una negación de las condiciones del saber real, relacional—, entonces la "ignorancia" filosófica no es una negación, ni menos una privación, del saber absoluto.

8. Pero hay otra manera típica de seguir prisionero de la concepción metafísica de una Filosofía escatológica: negando, ciertamente, el saber absoluto, pero usando, de hecho, su contrafigura; a saber, la Filosofía como ignorancia, como movimiento crítico indefinido. Se diría que la noción de un saber absoluto adquiere ahora el valor de un canon, incluso un ideal inalcanzable. Con ello, la Escatología queda, por así decir, interiorizada en el propio proceso, pulverizada sin desaparecer —como el ser de Parménides quedaba pulverizado en los infinitos átomos de Demócrito—. A la idea de un término escatológico, sustituye la idea de una infinita sucesión de cataclismos-revelaciones críticas, derivados, precisamente, de la imposibilidad de alcanzar ese término final. El presente existirá sólo como proyecto hacia un futuro necesariamente utópico, aceptado como tal (Marcuse:

"Cuando la verdad no es realizable dentro del orden social existente, la teoría crítica tiene frente a este último el carácter de mera utopía", en *Filosofía y teoría crítica*): y sin embargo, aunque el proyecto imaginado sólo existe en el presente, sólo es verdadero por referencia al futuro ya realizado (se trata de la cuestión griega sobre la verdad de este tipo de frases: "Mañana iré al Odeón". Si el mañana se supone predeterminado —"teoría del eclipse"— o inexistente, o determinado, pero incognoscible hasta tanto no llegue, el sentido de la verdad cambia). Pero ese futuro existe como componente del presente, del mismo modo que el horizonte, que, sin embargo, se aleja conforme nos "acercamos" a él.

Se diría con esto que se está tratando de reaccionar a las acusaciones según las cuales, toda filosofía que supone un estado final de "entropía máxima", un estado estacionario (por ejemplo, el "Segundo mundo" de Fichte) es incompatible con una comprensión de la Historia (Croce acusó ya al marxismo de llevar no ya a la Filosofía, sino a la Historia en general, al inmovilismo: al alcanzarse la edad definitiva, la lucha final, estaríamos en una situación transhistórica. *La filosofía juvenil de Marx y la detención de su desenvolvimiento*. Apud. Astrada: *El marxismo y las escatologías,* Buenos Aires, 1957).

Ahora bien: el que se resiste a aceptar el final escatológico, no lo hará, profundamente, por un "amor formal" al devenir, a la historia como contradicción, o por una nostalgia, en particular, por la Filosofía como discusión, o por un deseo de que no se acaba el oficio, de que "queden nuevas tierras por conquistar". En realidad, estos mecanismos incluyen ya algo más que un disposi-

tivo psicológico: son, para emplear otra vez la palabra kantiana, trascendentales. Quien se resiste a aceptar el concepto metafísimo de estado final —ser absoluto, saber absoluto— ofreciéndole su contrafigura del perpetuo estado de lucha, denegación dialéctica incesante de ese estado final ("Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichin versaümt ward", dice Adorne en el comienzo de su *Negative Dialektik*, Suhrkamp, 1966), no es por un morboso amor al caminar —"vale más camino que posada"—, a no querer llegar a posada alguna, previendo el absurdo hastío ante el saber absoluto, sino simplemente porque *sabe* que ese saber absoluto es fantástico (54). Ninguna posada es capaz de cobijar a Don Quijote. El conflicto es "consustancial" con la conciencia y no creo que esta evidencia trascendental —que no es otra cosa sino la propia conciencia crítica individual y social— deba interpretarse como un llamamiento al quietismo (Oizermann, en su trabajo sobre el problema de la alienación —*Le problème de l'alienation,* en Recherches Internationales, 33-34, 1962—, polemiza con razón con aquellos que interpretan la alienación como un proceso ontológico incancelable, en la medida en que

(54) El mismo Fichte, uno de los pensadores que más claramente han percibido la contradicción entre el "estado final" y la "Historia como devenir" ("¿Cuál será el objeto de la humanidad cuando la realización plena de este ideal sea un hecho consumado?"... "La generación que tuviera la dicha de llegar a este punto, ¿no tendría otra cosa que hacer que permanecer siempre igual, morir y dejar por herencia a las generaciones nuevas su propia inmovilidad?") Y, sin embargo, no se resiste a abandonar la tesis de un "estado final", da la impresión de que sólo ve nubes en ese estadio absoluto, en esta "Tercera Vida", como él la llama, y que es, desde luego, desafortunadamente metafísica. (Ver el libro 3.º, II de *El Destino del Hombre*.)



este diagnóstico equivalga a una renuncia al intento de suprimir las alienaciones históricas. Pero ¿no se peligra, a su vez, en convertir la tesis sobre el carácter puramente "histórico" de las contradicciones de la conciencia en pura arenga? Carlos Astrada en su magnífico libro antes citado, página 230, incluso utiliza la distinción entre el "uso emocional" y el "uso doctrinal" de la expresión "lucha final" para interpretar algunos textos "célebres" de Marx o Engels, rebatiendo las malignas interpretaciones tipo Mircea Eliade, en el *Mito del eterno retorno*: "Al término de la filosofía marxista de la Historia se encuentra la Edad de Oro de las escatologías arcaicas") (55). El "espíritu revolucionario" procede de fuentes materiales, biológicas, más profundas. Lo que ocurre es simplemente que el "caminar incesante", contrapuesto al "eterno reposo eleático, es, a su vez, una hipótesis verbal. La noción de "camino" —en la expresión de Don Quijote— es ella misma una hipóstasis verbal, porque el camino sólo tiene sentido por referencia a la "posada". De otro modo, si suprimiésemos la "posada", suprimiríamos el camino.

Por ello, una filosofía no escatológica debe contemplar la actividad humana no como un camino, sino como una realidad de otra índole muy distinta. La "humanidad", las "estructuras antropológicas", no son ningún proyecto (Ortega, Heidegger) dado como un "plan oculto de la Naturaleza". Los proyectos se dan ya en el marco de una realidad estructural dada, son una forma de cristalización de la energía presupuesta. Frente a la concepción de la Filosofía como orientada al porvenir, como inserta en una perspectiva mesiánico-judíaca, hay

(55) Ver también *Mito y Realidad* (trad. esp. de *Aspects du Mythe*), Madrid, Guadarrama, 1968. Cap. IV.

otra concepción para la cual la Filosofía aparece arraigada en el proceso del presente trascendental, del presente lógico en el cual la Filosofía respira. Por este motivo, la conciencia filosófica no podría clasificarse en ninguno de esos cuatro estilos de vida que Toynbee propone como exhaustivos (el *futurista* —violento activo—, el *arcaizante* —violento pasivo—, el *renunciativo* —manso pasivo— y el *transfigurador* —manso activo—). La razón es ésta: los estilos de vida de Toynbee son estilos de vida precisamente *míticos*, metafísicos, precisamente en la medida que aceptan estas dicotomías "sustancialidades" de la Mansedumbre y la Violencia, y, sobre todo, del Pasado y el Futuro (*Estudio de la Historia*, Compendio XIX, pág. 432 ss. de la traducción española).

Quisiera advertir que, en todo caso, mi propósito no es aquí "impugnar" la Filosofía escatológica directamente, poniendo en duda una vez más la existencia de un saber absoluto, o desconfiando que la alteración de algunos núcleos hipotalámicos, a consecuencia de la acción de ciertos alcaloides, nos franquee el acceso al ser absoluto, sino que mi propósito es puntualizar las diferencias de actitudes que creo existen entre una Filosofía metafísica escatológica y una Filosofía lógico-dialéctica. Incluso, si se quiere, interprétese la "Filosofía escatológica" como una sabiduría más alta. Mi argumentación apela simplemente a la realidad de una estructura de la conciencia, cristalizada históricamente, y que llamamos "conciencia filosófica" por antonomasia, aunque no tendríamos inconveniente en llamarla de cualquier otra manera. Esta forma de conciencia supone una regresión indefinida, pero jamás un dimisión de las formas conceptuales; supone una regresión crítica ante todo tipo de

formas y valores, pero no una desatención ante la realidad, con "espíritu de justicia", porque no espera nada por sí misma, ni se asombra tampoco por nada. Podría servir, para caracterizar esta forma de conciencia, la frase de Marco Aurelio: Ὁ κόσμος ἀλλοιωσις' ὁ βίος ὑπόληψσις. (libro IV, 3). Es así esta forma de conciencia una estructura verificable, tanto a nivel "mundano" —el "modo de vida filosófico"— como a nivel académico. Y desde luego, esta forma de conciencia filosófica se encuentra históricamente realizada más en el modo de vida "estoico" que en el modo de vida "neoplatónico", mucho más afín al modo de vida religioso. Es cierto que el filósofo estoico pasa por ser un hombre impregnado de espíritu religioso, pero su religión "naturalista" adquiere un sentido por completo nuevo. El filósofo estoico es, sobre todo, el filósofo arraigado en la Naturaleza y en la Sociedad humana como parte de la misma —no como una chispa divina caída de lo alto—, pero de suerte que, ante todo, vive en la conciencia lógico-crítica. También esto sería discutido por muchos. Ortega, por ejemplo, en una brillante interpretación de la "fantasía cataléptica" estoica, concluía que la teoría estoica de la fantasía cataléptica testimoniaba hasta qué punto los estoicos estaban inmersos en la acrítica atmósfera de las creencias, en la "gente": la "gente", según Ortega, sería el manantial de la catalepsia estoica. ¿Quién podría negar la función moldeadora que el medio social ejerce sobre los individuos, aunque éstos sean estoicos? Pero lo que es totalmente discutible es que la catalepsia estoica aluda a alguna actitud pasiva y acrítica del sujeto. Ortega se deja impresionar por el sentido que a la palabra catalepsia dan los psiquiatras, refiriéndose a aquella actitud del sujeto tan

sumamento pasiva que llega a la "flexibilidad cérea" (v. gr., Bleuler, *Tratado de psiquiatría,* traducción española, pág. 113). Esta acepción se funda en el valor que la preposición κατά puede asumir para significar "descenso", "cesación". Pero en el estoicismo, el tecnicismo" katalepsis" tenía otro valor completamente diferente, el que le confiere el valor de κατά en cuanto preverbio vacío, preverbio que redondea, intensifica y ultima el sentido verbal, sin expresar algún matiz peculiar lleno, material. Si creemos a Cicerón,redundaba aλαμβανωen cuanto significa "capturar", "agarrar por el cuello", "aprehender". En el símil famoso de la mano, debido al propio Zenón, la fantasía cataléptica correspondía al momento en que la mano se cerraba voluntariamente a modo de puño, agarrando la cosa firmemente (Cicerón, *Acad.*, pr. II, 47, 144). En consecuencia, el sabio estoico sólo dará su asentimiento a una impresión cataléptica que es aquélla, tan clara y completa que sólo admite una teoría lógicamente posible en cuanto a su origen (véase fragmento 59 del vol. I de von Arnim). ¿No estamos en una posición muy próxima al plan cartesiano de no aceptar como evidentes más que aquellas proposiciones cuyas contrarias resulten imposibles? Los estoicos, precisamente en virtud de su doctrina de la fantasía cataléptica, también exigían este requisito, y precisamente porque hay muchas impresiones que dejan lugar a alternativas, no le es permitido al sabio concederles su asentimiento, sino seguir lo probable. En este punto, utilizaban la misma επωχή que los académicos. Se diferenciaban de ésios en punto a si todas las impresiones, o sólo algunas, daban lugar a alternativas. Recuérdese aquel texto que Ptolomeo de Alejandría hizo a Sfero, discípulo de Zenón

y de Cleantes. En un banquete le ofreció una granada de cera. El filósofo intentó comerla y el rey le preguntó con ironía cómo había dado su asentamiento a una impresión falsa. "Sólo he dado mi asentimiento —vino a responder Sfero— a la probabilidad de que el fruto ofrecido par el rey Ptolomeo fuera auténtico" (Diógenes Laercio, VII, 177).

Por último, quiero subrayar que el sentido de mi elección del modelo estoico, como canon de la actitud filosófica, no es el de una elección fundada en motivos estéticos, o meramente subjetivos, sino en motivos mucho más profundos: como si la actitud estoica estuviese, en algún modo, entretejida con la misma actividad intelectual del filósofo, sea éste mundano, sea académico. "Estoicismo", en el sentido en que queremos usar esta palabra, no es tanto una doctrina antigua —de una cultura campesina, en una sociedad esclavista— sobre la conciencia filosófica o sobre el mundo, que encontramos más o menos acorde con la nuestra cuanto la designación de la propia situación de la mente que filosofa, incluso cuando los resultados "doctrinales" a los que llegue sean metafísicos, como lo fueron los resultados de muchos estoicos. No obstante, será preciso no quedarse en el sabor metafísico-arcaico que muchas fórmulas estoicas ofrecen al principio: comparándolas con otras fórmulas de su mundo, a las cuales pretendieron sustituir, estas fórmulas estoicas manifiestan su sentido antisustancialista, antimetafísico —pienso en la doctrina de los λογοι σπερματικοι, en la misma doctrina del destino (ειμαρμηνη) en tanto contiene gérmenes de un pluralismo dialéctico (doctrina de los "oficios" καζῆκοντα, tan próxima a la noción de *simploké*), la doctrina de Zenón cuando enseña

que Dios es corpóreo y, en relación con todo ello, sus esquemas lógicos no categóricos (sustancialistas). su concepción "materialista" del conocimiento (identidad entre αισζησις y λογος, rota por toda la tradición platónico-aristotélica, y que aún presiona en Kant) y gran número de sus ideas políticas, y, en general, en su metodología circunspecta y crítica.

En el estoicismo, en resolución, encontramos la "cristalización" de una estructura que sólo históricamente podía lograrse: la estructura de la "conciencia filosófica", en cuanto estructura que puede realizarse tanto "mundana" como "académicamente", dentro de cada sociedad de referencia. Mi tesis sobre el estoicismo tiene, por tanto, más sentido filosófico-histórico y sociológico que filosófico abstracto: no constituye por sí misma una "defensa" del estoicismo como "doctrina verdadera" y, por así decir, considera al estoicismo más como "verdadera filosofía" que como "filosofía verdadera".

Ahora bien: si se adopta esta tesis, aunque sólo sea a título de hipótesis de trabajo, el conjunto de las que indiscriminadamente —desde el punto de vista de la hipótesis— se lleman escuelas filosóficas, o concepciones del mundo, se reorganiza de otro modo. En efecto, dejamos de utilizar la categoría lógica "clase —"Filosofía", como concepto clase, cuyos elementos sean la "escuela eleática", la "escuela pitagórica", la "escuela neoplatónica", etcétera, pese a las diferencias que, *dentro de la Filosofía,* se reconozca entre estas escuelas— para utilizar una categoría lógica diferente, de tipo estructural, y más adaptada al proceso histórico. Las llamadas "escuelas filosóficas" dejan de diferenciarse internamente, por razones "endofilosóficas", para diferenciarse por motivo de su

propio grado de participación de la Idea de Filosofía, como estructura histórico cultural. Lo que se quiere decir con esto es, por ejemplo, que los neoplatónicos no pueden ser considerados simplemente como "otro tipo de filósofos" al lado de los estoicos, sino como una cristalización de la conciencia, entre cuyos componentes hay que contar factores no filosóficos, sino religiosos. Otro tanto habría que decir de la "escuela del materialismo mecánico": incorporaría factores extraños a la Idea de Filosofía, factores característicos de la "conciencia técnica". (Todo ello, sin perjuicio de que, por cualquier otro motivo, se considere como forma más verdadera, más libre o más profunda de la conciencia al neoplatonismo, o el materialismo mecánico que a la filosofía como estoicismo.) Por ello, aplicar o retirar al neoplatonismo o al estoicismo el nombre de Filosofía —formular preguntas tales como la siguiente: "¿es el neoplatonismo una verdadera filosofía?"— sólo en la apariencia es cuestión de nombres, asunto de vocabulario. Ciertamente es asunto de vocabulario —con todo lo que esta frase ya se significa— el aplicar el nombre de Filosofía al estoicismo más bien que al neoplatonismo, en lugar de realizar la aplicación opuesta; pero en modo alguno es *cuestión de vocabulario* el aplicarlo a las dos escuelas indiscriminadamente o subrayando una discriminación. Bajo el trámite aparentemente convencional de llamar "Filosofía" a las diferentes escuelas se esconde la Idea que nos hacemos de las relaciones que entre sí guardan estas escuelas, así como también la Idea que nos hacemos de las relaciones que guardan con otras formaciones culturales. Todas estas consideraciones serían triviales si no las enfrentamos a la costumbre inveterada, por ejemplo, de los tratadistas

de "Historia de la Filosofía", quienes, incluso después de hacer referencia a la polémica sobre el sentido de la "filosofía cristiana", no vacilan en considerar a Santo Tomás o a San Buenaventura como filósofos, en el mismo plano que Averroes, Avicena o incluso que Spinoza o Hegel, de usar indiscriminadamente el nombre de Filosofía. Se trata de un uso no dialéctico, porque no se trata, por mi parte, de negar la inmensa significación que Santo Tomás tiene en el curso histórico de la evolución de la conciencia filosófica, sino de postular la necesidad, por su mayor rendimiento, de emplear conceptos dialécticos para recoger la mayor cantidad posible de esa significación. Sin duda, las llamadas "escuelas filosóficas, o concepciones del mundo, están profundamente emparentadas, en *simploké*, con la Idea de Filosofía, pero no todas la realizan de la misma manera, sino, a veces, precisamente por la mediación de otras formas o Ideas culturales que acaso son incompatibles con la misma Idea de Filosofía, como puedan ser la conciencia religiosa, la conciencia técnica o la conciencia *meramente* política. Quien, por ejemplo, vive la realidad como dividida en dos partes —la Tierra y el Cielo, lo Profano y lo Santo, la "Inmanencia" y la "Transcendencia", o, con palabras esquimales, "lo que está más acá y lo que está más allá del horizonte de las focas"—, podrá respirar una sabiduría superior; pero esta sabiduría no es la que llamamos filosófica: se trata de una sabiduría típicamente religiosa. Tal sería el caso incluso de Platón y Aristóteles, aunque esto nada signifique en cuanto a la colaboración dialéctica del dualismo helénico en la constitución del estoicismo. Y, por supuesto, este es el caso del dualismo cristiano. Me parece que "filósofo" es un nombre que debe reservarse



—si queremos utilizarlo como discriminativo de "regioso"— precisamente a quien se ha desprendido del dualismo, sin perder, por ello, la visión de conjunto. Pero es el estoicismo el que cultivó precisamente esta forma de conciencia. La sabiduría de Anaximadro y de Heraclito fue recuperada por los estoicos, aunque transformada por la conciencia lógica, académica, de Platón y Aristóteles. Más aún: la perspectiva cósmico-dialéctica del estoicismo —la misma que alienta en Bruno, en Spinoza, en Hegel— lleva implícita la perspectiva trascendental realizada en la Idea de la *Humanitas* —una invención, es cierto, como quiere Foucault, pero una invención cultural muy anterior al siglo XIX—, Idea solidaria de la sabiduría filosófica. La Idea *Humanitas* es una línea divisoria de la conciencia filosófica frente a otras formas de conciencia, en el sentido de que quien prescinde de esta Idea —y prescindir de ella, por ejemplo, para contemplar metodológicamente a los hombres como hormigas es la condición para cosechar abundantes conocimientos— no podrá considerarse como defensor de una "Filosofía desarrollada al margen de la Idea de *Humanitas,* de una *filosofía mecanicista*", por ejemplo, sino simplemente deberá ser considerado, según la hipótesis, como prófugo de la misma sabiduría filosófica. Las enconadas luchas en torno al Heliocentrismo y Geocentrismo podrían en gran medida interpretarse, más que como un enfrentamiento de dos filosofías, como el enfrentamiento entre la conciencia filosófica y la conciencia no filosófica, por más que la defensa del Geocentrismo la consideremos asociada a la sabiduría fiilosófica, desde una perspectiva histórico-dialéctica. Es evidente que en estas luchas no se discutían solamente unos esquemas astronómicos. "Geocen-

trismo" significaba —en el contexto de aquellas discusiones, hoy superadas— no solamente defensa de un mito o de una interpretación tradicional de la Biblia, ligada a conocidos intereses de clase, sino también defensa de la perspectiva trascendental, que en este caso interfería la propia conciencia religiosa, en el privilegio del hombre "como Rey de la Creación". El Heliocentrismo significaba también, en el contexto de la discusión, eliminación de perspectiva trascendental, reducción de cada hombre a una hormiga o, menos aún, a una partícula perdida en el polvo estelar —un concepto, por otro lado, más *mítico* que fiilosófico, pese a su apariencia "científica". En determinados aspectos, me atrevería a decir que el punto de vista de Galileo, a pesar de que, en virtud de relaciones dialécticas muy precisas, simultáneamente Belarmino jugó un papel reaccionario frente al papel revolucionario desempeñado por Galileo. En rigor, sólo hasta la "revolución copérnica" de Kant —que Russell ha llamado irónicamente, sin advertir el alcance de su frase, "contrarrevolución ptolemaica"— y que, en rigor se descubre ya en Cusa y Giordano Bruno, no puede recuperarse la conciencia filosófica de la conmoción galileana. Adquiere entonces el mayor interés recordar aquí que fue Cleantes, el estoico, quien en el siglo III a. C., en un escrito dirigido a los griegos, pedía que Aristarco de Samos, el genial precursor del Heliocentrismo, fuera juzgado por ασέβεια, por impiedad. Es muy fácil escandalizarse con los argumentos más baratos del racionalismo ilustrado, que algunos confunden con una comprensión dialéctica de la Historia de las Ideas. Pero recuperar el sentido filosófico de la decisión de Cleantes no equivale tampoco a perder de vista la verdad y genialidad de la doctrina de Aristarco, aun-

que para ello sea preciso disponer de auténticos esquemas dialécticos —no sólo nominalmente— capaces de no retroceder escandalizados ante las contradicciones efectivas de la evolución del Pensamiento. Ahora bien: antes de la cristalización del estoicismo, y salvo algunas excepciones, no puede decirse que la *Idea* de la *Humanitas* fuera una Idea viva, ni siquiera en los epicúreos. Mucho menos, después, en los *filósofos* cristianos. ¿Hasta qué punto puede hablar un filósofo cristiano de nuestros días de los "Derechos humanos", al mismo tiempo que afirma la creencia en el pecado original, la necesidad de un Redentor *sobrenatural* para salvar el destino del hombre, la necesidad moral de la Revelación graciosa para alcanzar el conocimiento de las verdades fundamentales? ¿Qué alcance podían tener los *derechos humanos* en una Sociedad que exigía, para que los ciudadanos ejercitasen la plenitud de sus derechos, que estuviesen bautizados? La Idea de una *Humanitas* y de unos *derechos humanos* aparece recuperada en la época moderna, precisamente con fórmulas estoicas, las fórmulas de los defensores de la "religión natural", de los deistas, de los spinozistas que inspiraron a hombres como el Presidente Jefferson. Y es aquí ocasión de recordar que la *Humanitas* estoica no tenía nada que ver con ese humanismo utópico y de alcance puramente ideológico al que tantos oradores nos tienen acostumbrados. La propia tesis marxista de la *Humanitas enajenada* puede verse representada en el estoicismo clásico por la doctrina de los ignorantes (φαῦλοι), descritos como una suerte de *locos* que desconocen su verdadera situación respecto de sí mismos y respecto de los demás, y que constituyen la mayoría de la Sociedad esclavista; hoy diríamos: la mayoría de la sociedad de

consumo. Por último, la concepción estoica de las relaciones entre *Humanitas* y mundo material, destinado a desaparecer según su presente configuración, preservó a los estoicos de incurrir en una Escatología. (Escatología, como hemos dicho, no sólo es el fin, sino el comienzo.)

Si, pues, llamamos "Filosofía no simplemente a una forma de conciencia que utiliza filosofemas, e incluso construye otros nuevos dotados de valor, sino a aquella que los utiliza de una cierta manera, a saber, la manera solidaria a una sabiduría dialéctica del Mundo —del mismo modo que tampoco llamamos "geómetra" a quien dibuja y ensaya figuras en el lienzo, incluso a quien "encuentra" relaciones nuevas—, entonces podemos considerar al estoicismo como la estructura histórico cultural de la misma Idea de Filosofía. Porque —para decirlo con palabras de Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*— "como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento".

9. ¿Qué conexión existe entre la Filosofía escatológica y las "organizaciones" sociales totalizadoras?

Desde luego sería un error gravísimo sobreentender que toda organización totalizadora incluye una Filosofía escatológica o recíprocamente. Son círculos independientes, aunque pueden interferirse. Pero es evidente que existen modelos de Filosofía escatológica al margen de organizaciones totalizadoras —piénsese en ejemplos neoplatónicos, desarrollados en zonas marginales del Imperio romano— y que tampoco se ve la razón por la cual una organización totalizadora deba asumir una Filosofía es-



catológica. El concepto marxista de "cancelación de la Filosofía" y de "enajenación filosófica", dice referencia precisamente a la filosofía hegeliana y, en general, a toda la filosofía metafísica, que era sin duda el modo ordinario de filosofar clásico (56). Si en las "organizaciones totalizadoras" engrana la Filosofía escatológica, esto es debido a motivos muy complejos que es preciso estudiar minuciosamente, pero que aquí es imposible tratar.

La idea de una sociedad socialista no implica, en todo caso, la cancelación de la Filosofía, en el sentido de la Filosofía escatológica, porque tampoco implica la cancelación de las contradicciones de la conciencia social: jóvenes y viejos, muertos y vivos, hombres y mu-

---

(56) Cajo Petrovic puntualiza muy aceptablemente el alcance de la "cancelación de la Filosofía" por Marx (en su artículo *Dialectical materialism and the Philosophy of Karl Marx,* en *Práxis,* 1966, número 3, Zagreb), y subraya la interna conexión entre la teoría y la práxis según Marx —conexión que nosotros hemos querido remontar a la misma fuente platónica de la actitud filosófica: "Where we say that Marx's philosophy is a philosophy of action (deed, práxis) this cannot mean that action is added to this philosophy from oustide by a coincidence, or anthe basis of a special decisión of the philosopher. If we characterize a philosophy as essebtially a philosophy of action (deed, práxis) this must mean that action (deed, práxis) follows from the essence of its theoretical content that the transition from theory to práxis is its essential "thesis" (p. 328). Por eso no creo que pueda formularse la significación de Marx para la Filosofía por unas características que encontramos ya en Platón, en los estóicos, en Bacon (Tantum possumus quantum scimus), o en Descartes, en Kant, o en Fichte ("Primado de la razón práctica"). Ni siquiera —como quiere Althusser ("Pour Marx", p. falta) en la transformación de ciertas tesis sobre la contradicción —transformación que, tal como Althusser nos la presenta, sería bastante metafísica—, sino, ante todo, en haber filosofado desde una situación revolucionaria nueva y el haber llevado la *Crítica de la Razón Pura* hasta sus verdaderos límites. Pero de esto, tampoco podemos hablar aquí.

jeres, animales y hombres, y, sobre todo, los productos enfrentados de la imaginación creadora, que puede siempre poner en peligro la vida misma sobre la tierra. La idea de una sociedad socialista puede significar para la conciencia filosófica la cancelación a ciertas adherencias metafísicas en las cuales está por ahora inmersa y, por consiguiente, el planteamiento más lúcido de los problemas; es decir, la visión más penetrante del espesor de las sombras. En particular, la idea de una sociedad socialista no utópica no puede cancelar el pasado; es decir, la integridad de las determinaciones culturales e históricas que constituyen el contenido de la "especie humana". La idea de una sociedad socialista no utópica, *siempre* tiene que ser la *resultante —por vía causal—* de las *más* arcaicas estructuras paleolíticas. Nunca puede ser pensada como producto de la "libre creación del hombre por el hombre", concepto que nos remitiría, automáticamente, a un espacio místico, a la "tercera vida" de Fichte. Esto es tanto como decir que la "trituración" conducente a la M.T. jamás puede alcanzar la Nada (concepto metafísico), por lo cual, la reconstrucción está siempre condicionada a la figura y disposición de las partes que la trituración nos haya proporcionado. Toda construcción puede ser siempre reanalizada, o, aplicada a nuestro caso, todos los sistemas filosóficos y aun las ideas filosóficas trabadas en "simploké", son caducas —no hay una *Philosophia perennis*—. Pero ¿de aquí puede concluirse la necesidad de cancelar toda la Filosofía que no sea *regresiva,* toda la Filosofía que no sea *Filosofía crítica?* ¿Porque los edificios que construimos para albergarnos estén destinados algún día a arruinarse vamos a dejar de edificarlos? No los levantamos para que duren eternamente,

sino para vivir en ellos. No *construimos* conexiones "geométricas" entre ideas filosóficas para que reflejen un *saber absoluto* que no existe, sino para reflejar nuestro propio saber en cada momento histórico, para conocer en cada momento la estructura de nuestra conciencia objetiva, que es una estructura cambiante. Por ello, no se trata de ninguna frustración: estamos ante lo que es, ante la propia contradicción de nuestra conciencia, que es su misma forma de identidad; la contradicción se encuentra ya en la misma "autología" A = A; no hay que buscarla en los "juicios" no tautológicos. Filosofar no es tanto mirar al pasado, con nostalgia; ni mirar al futuro, con la esperanza de que sustituye utópicamente la realidad actual. Filosofar es estar en el *presente lógico,* en cuanto unidad contradictoria del pasado y del futuro, del movimiento de regreso y del movimiento de progreso, que, en verdad, no son sino un solo movimiento: el que resulta de la energía acumulada en esto que llamamos "puentes de hidrógeno", por analógica con los puentes que fabricamos, y en otros lugares parecidos, por la energía que se intensifica o desfallece según los canales que la conducen —canales que, cada vez en mayor medida, controlamos—, pero que siempre brota de las demás cosas que componen la naturaleza, a la que nosotros mismos pertenecemos —para decirlo con un término estoico— como eslabones de la conexión — συναγκασμενου — universal.

CONCLUSION

La propuesta de Sacristán —suprimir la especialidad en Filosofía y, en su lugar, constituir un Instituto suprafacultativo para alojar a los científicos aficionados a filosofar— se nos aparece ahora como profundamente reaccionaria, en tanto equivale a renunciar a la metódica especialización en el análisis de las ideas, entregándose a la espontaneidad de las especialidades científicas y sociales, aboliendo toda reflexión metódica. Además, me parece incoherente y utópica. Encuentro que la propuesta de Sacristán contra los profesionales de la Filosofía es una versión, en el plano de la "república de las ciencias", de lo que representa el secularismo en la "república de los fieles" en la Iglesia, o el populismo en la "república de los ciudadanos". Supongo que una república de ciudadanos, sin profesionales que "administren" cosas —o personas— es utópica, o que una Iglesia sin sacerdotes es imposible: representa la desaparición misma de la religión. Pero Sacristán no argumenta desde la hipótesis de la supresión de la Filosofía, sino, por el contrario, en nombre de la Filosofía, argumentada en contra de los filósofos profesionales. Por esto, la posición de Sacristán me parece utópica.



Ese Instituto superior debería reinventar la Filosofía como especialidad. Los conceptos que acuñase necesitarían ser codificados, organizados, divulgados: luego ya tendríamos la posibilidad de instituir un oficio encargado de administrar esos nuevos conceptos; es decir, ya tendríamos inventados otra vez los profesores de Filosofía. (¿Qué podría decir un profesor de Matemáticas, en cuanto tal, en un Instituto de Enseñanza Media, sobre Platón, o cómo podría "acordarse" de la filosofía de Descartes, sin salirse del plano estrictamente técnico que le incumbe? ¿O es que pretende Sacristán que la Historia de la Filosofía pueda ser sustituida por unas "notas al margen" de índole erudita, al hilo de la exposición de la Geometría, de la Física o de la historia de la guerra de los Treinta Años? Aun desde el punto de vista puramente histórico, el volumen de material de una Historia de la Filosofía, incluso al nivel del Bachillerato superior, es tal que sería absurdo pensar que un profesor de Historia general pudiera desempeñar la tarea de ofrecer una información mínimamente responsable sobre el asunto.

El ensayo de Sacristán representa un ataque, explícito o implícito, a la situación de la Filosofía universitaria y, en general, de la Filosofía profesional de la España actual. Más aún: gran parte de la fuerza de sus argumentos se nutre de ese juicio desfavorable, compartido sin duda por muchos lectores, sobre la "filosofía oficial" española. Pero este mismo juicio sobre la filosofía oficial española es enteramente confuso, no ya porque puedan señalarse excepciones, sino porque el juicio sobre la filosofía española oficial contiene dos elementos muy distintos:

a) Se critica a la filosofía oficial por inoperante,

porque "la filosofía licenciada y burocrática resulta una institución parasitaria".

b) Se critica a la filosofía oficial por arcaica, desajustada a los verdaderos problemas filosóficos del presente.

Sin embargo, la primera crítica es discutible en su propio planteamiento. No se puede afirmar sin más que la filosofía española, entre los años 36 al 66 —para redondear treinta años centrales— haya sido inoperante, "institución parasitaria" y "desconectada de la realidad". Por el contrario, ha sido una institución que ha actuado muy eficazmente, en una inserción muy profunda con la realidad, como componente de la superestructura de un sistema político, que naturalmente aquí no es oportuno juzgar. Y el influjo de esta institución en situación de "oligopolio" especializado en la defensa de ciertas "ideas generales" religiosas, políticas, pedagógicas, ha sido verdaderamente grande, y de un alcance que sólo estudios sociológicos especiales podrían precisar en toda su importancia. (Yo aquí no puedo entrar en la cuestión de si esta influencia tiene o no un carácter reaccionario. Para los efectos de mi argumentación, incluso la eficacia "reaccionaria" de la Filosofía oficial de estos treinta años sirve igualmente de prueba acerca de la significación de la especialidad en Filosofía.)

La segunda crítica se atiene a esta cuestión práctica de hecho: ¿la organización actual de los estudios de Filosofía responde al esquema de la Filosofía que hemos diseñado? A juicio de muchos, y desde luego el mío propio, no: si la Filosofía quiere vivir en la "república de las ciencias", el licenciado en Filosofía debe ser urgentemente formado en la proximidad de estas ciencias:

acaso la Física o las Matemáticas son más necesarias al especialista en Filosofía que el Latín o el Griego —dado que no hay más remedio que elegir—. Esto plantea nada menos que la cuestión de si es preciso trasladar la Filosofía de las Facultades de Letras a las Facultades de Ciencias, que institucionalizan esas "dos culturas" de las que ha hablado C. P. Snow (57). Pero, por otro lado, hay disciplinas antropológicas indispensables en la formación del especialista en Filosofía: la Economía, la Lingüística, la Etnología. Según esto, y aprovechando la propia expresión de la Facultad actual —"Filosofía y Letras"— que pone la Filosofía a un lado y todas las Letras al otro, la especialidad en Filosofía podría quedar en la Facultad de Filosofía actual, siempre que el plan de estudios fuese reformado a fondo. Ciertamente, esta reforma exige la supresión de los cursos comunes —que constituyen una especie de "superbachillerato" en Letras— cuya razón de ser es puramente circunstancial (herencia de cuando en el bachillerato se estudiaba "poco Latín y menos Griego"). Suprimir los cursos comunes no significa suprimir las asignaturas comunes (a todas las especialidades o a alguna de ellas): de este modo, cada especialidad en la Facultad de Filosofía y Letras dispondría de cinco cursos, y la especialidad en Filosofía, de otros tantos (la Filosofía, como asignatura común a todas las especialidades —menos, naturalmente, a la sección de Filosofía—, no tendría que cursarse en los primeros años). Es urgente, por lo demás, que en el plan de estudios de la sección de Filosofía se incluyan cursos

(57) C. P. Snow, "The Two Cultures and the Scientific Revolution", Cambridge, 1959.

de Física, de Biología, de Etnología, de Economía, y no como asignaturas optativas, sino preceptivas. Todo lo que no sea caminar por este lado es arruinar la misión de la especialidad.

Otra cuestión es la de la relación de las otras secciones y Facultades con la Filosofía, cuestión que es distinta a la de la relación de la Filosofía con aquéllas. Sin duda, un curso general de "Filosofía regional", en el sentido que propone Sacristán, sería muy conveniente.

INDICE

Págs.



Págs.

10. Chumy Chúmez: *El campo, los pobres, los ricos, el trabajo, la opinión, U. S. A. y etc.* (100 pesetas).

11. Luis de Pablo: *Aproximación a una estética de la música contemporánea* (125 ptas.).

12. Félix Grande: *Por ejemplo, doscientas* (125 pesetas).

13. José Ramón Recalde: *Integración y lucha de clases en el neocapitalismo* (150 ptas.).

14. Basilio M. Patino: *Nueve cartas a Berta* (125 pesetas).

15. Jesús Alonso Montero: *Realismo y conciencia crítica en la literatura gallega* (130 ptas.).

16. Aranguren y otros: *La Universidad. (Conferencias en la Asociación Española de Mujeres Universitarias). Prólogo de Pedro Laín Entralgo* (150 ptas.).

17. Joan Fuster: *Poetas, moriscos y curas* (150 ptas.).

18. Enrique Tierno Galván: *La humanidad reducida.*

19. Juan Antonio Lacomba: *La crisis española de 1917.*

20. Gustavo Bueno: *El papel de la Filosofía en el conjunto del Saber.*

20

Desde que Marx escribió que "los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de trasformarlo", está planteado con toda su fuerza, el tema de múltiples implicaciones, de la "muerte de la Filosofía".

¿Es posible la Filosofía como Ciencia? ¿Ha quedado reducida al reino de las Ideologías? ¿Es el marxismo una Antifilosofía? ¿Tiene sentido la existencia de una disciplina académica llamada Filosofía?

GUSTAVO BUENO, catedrático de Filosofía de la Universidad de Oviedo, inicia con este libro una polémica sobre estos temas, entre otros, motivada por el trabajo de Sacristán acerca de "El lugar de la Filosofía en los estudios superiores". Sin duda es el comienzo, en España, de un debate teórico de extraordinaria importancia, en el centro del cual late la pregunta ¿qué es la Filosofía? desde una concepción de la práctica.



LOS COMPLEMENTARIOS